FELICE RAVAISSON

SAGGI FILOSOFICI

L'ABITUDINE :: SCIENZA DEI FENOMENI E SCIENZA DELL'ESSERE :: LA FILOSOFIA DI PASCAL :: RAPPORTO DI VITTOR COUSIN SULLA *METAFISICA DI ARISTOTELE* DI FELICE RAVAISSON :: :: :: ::

PREFAZIONE - TRADUZIONE - NOTE - CENNI BIO-BIBLIOGRAFICI

DI

ADRIANO TILGHER

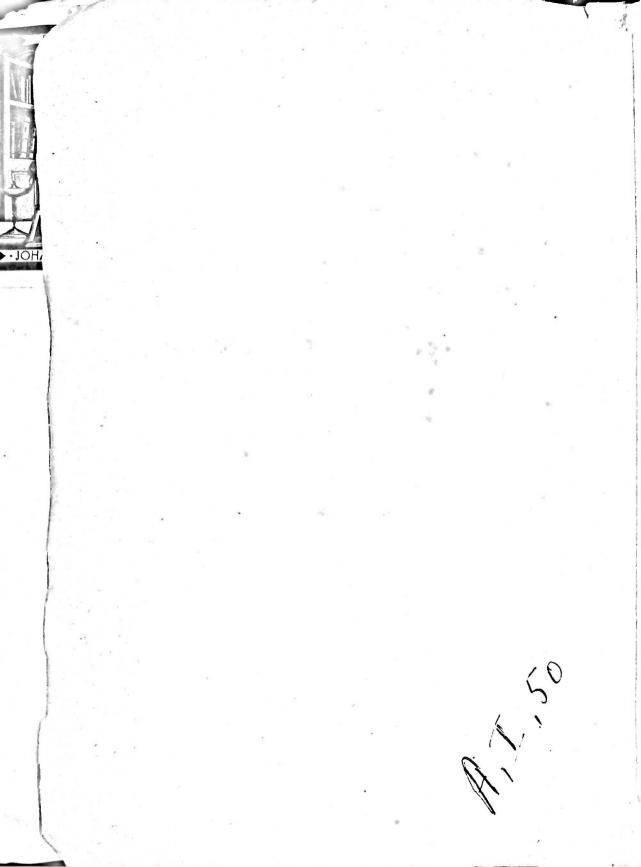
per recensione

"TIBER„ ARTI GRAFICHE
Via della Pilotta, 11 - ROMA
:: :: :: 1917 :: :: ::

ADRIANO TILGHER

del Pragmatismo Trascendentale

Torino, Bocca, 1915, 8, pp. VI-386.

Lire 5.

per recensione

FELICE RAVAISSON

SAGGI FILOSOFICI

L'ABITUDINE :: SCIENZA DEI FENOMENI E SCIENZA DELL'ESSERE :: LA FILOSOFIA DI PASCAL :: RAPPORTO DI VITTOR COUSIN SULLA *METAFISICA DI ARISTOTELE* DI FELICE RAVAISSON :: :: :: ::

PREFAZIONE - TRADUZIONE - NOTE
DI
ADRIANO TILGHER

"TIBER„ ARTI GRAFICHE
Via della Pilotta, 11 - ROMA
:: :: :: 1917 :: :: ::

FELICE RAVAISSON

I.

Felice Ravaisson non ha bisogno di essere presentato al pubblico italiano: *il suo* Rapport sur la philosophie en France au dixneuvième siècle *ha trovato in Italia lettori non meno numerosi e non meno entusiasti che in Francia. Ed è universalmente noto, omai, sopratutto dopo gli studî definitivi di Renato Berthelot, quale sia la sua significazione nella storia della filosofia europea del secolo scorso. Ravaisson riprende la speculazione filosofica francese nel punto in cui l'aveva lasciata Maine de Biran; feconda i risultati della tenace meditazione di questo solitario con tutta la sua prodigiosa cultura di storia della filosofia; dilata il psicologismo ancora un po' timido e incerto di Maine de Biran in una metafisica dello spirito; e, riallacciandosi al grande movimento filosofico che va da Kant a Hegel, e continuandone lo sforzo di dedurre la filosofia da un solo principio, che è lo spirito concepito come unica realtà, come attività vivente e concreta, stabilisce su basi incrollabili il sistema dello spiritualismo assoluto, dell'assoluto idealismo, tagliando netto alla radice lo spiritualismo astratto di Vittor Cousin, che, in pieno secolo decimonono, pur dopo l'idealismo trascen-*

dentale germanico, aveva rinnovellato il dualismo cartesiano di spirito e natura.

Ravaisson rappresenta, quindi, l'anello di congiunzione della filosofia idealistica germanica con la filosofia francese, che a grande stento, nei primi del secolo scorso, si andava svincolando dal sensismo: è nella sua speculazione che la Francia per la prima volta si pone veramente a livello delle conquiste filosofiche di oltre Reno, e le continua ed accresce e dilata.

Tutto il movimento filosofico francese del secolo scorso, che si è continuato nei primi anni del nostro, e che lo scoppio della guerra mondiale ha sorpreso in pieno sviluppo, deriva, più o meno direttamente, dalla speculazione di Ravaisson: chi l'ha sviluppato in una direzione, chi in un'altra (alii aliud sumpserunt, *come dice Cicerone a proposito dei differenti discepoli di Socrate), ma tutti i più insigni pensatori contemporanei della terra di Francia riconoscono in lui il maestro comune. La filosofia della contingenza di Emilio Boutroux, la filosofia della volontà di Maurizio Blondel, la filosofia dell'intuizione di Enrico Bergson, l'idealismo assoluto di Giulio Lachelier sono fiori germinati da un'unica radice: la filosofia di Felice Ravaisson. Lachelier, nella speculazione del quale culmina la filosofia francese ed europea contemporanea, ama professarsi continuatore di Ravaisson, e, attraverso questo, di Maine de Biran, ed è veramente il solo che alla filosofia ravaissoniana abbia fatto compiere un progresso sostanziale, nel senso dell'idealismo assoluto. Quanto al Bergson, chi legge con attenzione gli scritti qui tradotti di Ravaisson, dovrà riconoscere come il bergsonismo tutto quanto non sia se non il ravaissonismo dichiarato, esplicato, dimostrato, ma pur anche diffuso, diluito, depotenziato, e (per dire tutto con una parola cara a Ravaisson) esinanito.*

II.

Peraltro, tanto in Francia, quanto in Italia ed altrove, l'opera di Ravaisson più letta e conosciuta, e quella su cui la maggior parte degli storici della filosofia contemporanea si è fondata per esporne il pensiero e valutarne la significazione storica, è il celebre Rapport sur la philosophie en France au dixneuvième siècle. *E, certo, il* Rapport *è opera veramente classica per profondità di critica e magnificenza di stile, ma è ben lungi dal rappresentare il momento veramente culminante e storicamente significativo della produzione ravaissoniana: l'essersi fondati principalmente su di esso per valutare Ravaisson è stato, senza dubbio alcuno, causa di errori ed inesattezze non lievi per la gran maggioranza degli storici della filosofia contemporanea.*

Il Rapport *fu scritto nel 1867, dopo lunghi anni durante i quali Ravaisson era andato vivendo sempre più intensamente e profondamente il suo pensiero filosofico, ma, per ciò stesso, sempre più depauperandolo di tutto il tramite discorsivo, di tutta la mediazione dialettica, traverso i quali egli era giunto alle sue conclusioni, e sempre più riducendolo ad una intuizione, potente ma indimostrata, sublime ma — a prima vista almeno — campata in aria, e, per tutto dire in una parola, più artistica e mistica che filosofica. Si comprende benissimo come a coloro che di Ravaisson conoscevano solo il* Rapport, *egli dovesse sembrare più poeta che filosofo, più mistagogo che scienziato; e, per esempio, riesce chiaro perchè, abituato com'era ad allineare interminabili dimostrazioni in forma, Alfredo Fouillée si esprimesse, sul conto del Nostro, con evidente irritazione e malumore: « La dottrina di Ravaisson, ch'è il predecessore e il maestro dei no-*

*stri intuizionisti attuali, è, insieme, un'opera di immaginazione creatrice e di dotta riflessione. Questo gran signore della filosofia sembra condurci a passeggio in un parco dalle linee classiche, come quello di Versailles, dove si elevano statue degli dei e dei filosofi; e, da tutte le parti, l'occhio fugge verso i grandi orizzonti. Pieno dei ricordi dell'antichità, egli ci dice: « Aristotele ha sen*tenziato... *Platone ha* sentenziato.... », *ed egli stesso, a sua volta, sentenzia. Perduto nel pensiero del pensiero, come Aristotele, ma sdegnoso della prova, di cui Aristotele aveva dato le regole e l'esempio, egli non si ricorda delle dimostrazioni. Egli vi attira alle sue idee con una finalità analoga a quella del dio della Metafisica: si è sotto l'incanto. Ma quando si tenta di ragionare, e questo è il compito ingrato del filosofo, quando si vuol rendersi conto, definire, determinare, constatare, procedere metodicamente, per analisi e per sintesi, sottomettere le ipotesi al controllo logico della semplicità, della fecondità, della coerenza, dell'efficacia teorica e pratica, osservare i* fatti *sperimentali e connetterli per mezzo di* ragioni *intelligibili, l'incanto è rotto, si resta nell'incertezza; ci si domanda se la beltà è sempre la verità, e se la speculazione filosofica guadagnerebbe a perdersi nell'intuizione artistica, qualunque soccorso questa possa apportarle* ». (Esquisse d'une interprétation du monde, *Paris, Alcan,* 1913, *p. LVIII*).

III.

L'aspro giudizio di Fouillée, è, più o meno, quello di quasi tutti i critici di Ravaisson. Ma, in verità, il pensiero di Ravaisson è da cercarsi, più che nel Rapport, *nei due magistrali saggi storici sulla* Metafisica di Aristotele *e*

sullo Stoicismo (*che, congiunti insieme, formano una completa storia della filosofia greca da Aristotele a Damascio, ancor oggi, a mio giudizio, di gran lunga superiore alle opere più celebrate che si sono scritte in seguito sullo stesso argomento, non esclusa quella, giustamente famosa, di Eduardo Zeller*) *e sopratutto nei tre saggi, di cui presentiamo qui appresso la traduzione. È in queste opere, e specialmente nei due saggi* L'Abitudine *e* Scienza dei fenomeni e scienza dell'essere, *che si può conoscere e valutare a pieno il pensiero di Ravaisson, coglierlo nel suo processo e nella sua mediazione, e non soltanto nei suoi risultati; nel suo tramite discorsivo, e non soltanto nella sua intuizione finale.*

Nel giro di poche diecine di pagine, L'Abitudine *contiene pur nella sua lapidaria concisione, che ricorda il ferreo laconismo del XII libro della* Metafisica *di Aristotele, nè più, nè meno che una perfetta e compiuta filosofia della natura e dello spirito;* Scienza dei fenomeni e scienza dell'essere, *una fenomenologia e, di nuovo, una filosofia dello spirito;* La filosofia di Pascal, *con la sua distinzione — che Bergson riprenderà e svilupperà nell'*Evoluzione creatrice *— dell'ordine materiale fisico matematico e dell'ordine organico morale estetico e dei due metodi di conoscenza dell'uno e dell'altro ordine, una metodologia ed una filosofia dell'intuizione. Questi tre saggi dànno la piena ed esatta misura del genio filosofico di Ravaisson ed assicurano al loro autore quel posto di primissimo ordine, cui egli ha pieno diritto nella storia della filosofia moderna, come anello di passaggio dell'aurea catena Maine de Biran-Ravaisson-Lachelier.*

L'aver finora fondato esclusivamente sul Rapport *la esposizione e la valutazione della filosofia di Ravaisson è dovuto anche ad una circostanza affatto estrinseca ed*

accidentale: all'essere, cioè, di accesso difficilissimo e poco meno che irreperibili tanto i saggi su Aristotele e lo stoicismo, quanto quelli qui tradotti, che nè Ravaisson, nè altri si curarono mai di raccogliere in volume. L'Abitudine, *pubblicata in uno smilzo opuscoletto a pochi esemplari nel* 1838, *fu ristampata nella* Revue de métaphysique et de morale (1894), *divenuta ben presto anch'essa quasi irreperibile;* Scienza dei fenomeni e scienza dell'essere *fu pubblicata nella* Revue des deux mondes *del* 1840 *e mai più ripubblicata; e lo stesso si dica della* Filosofia di Pascal, *pubblicata nella stessa rivista nel* 1887. *È davvero strano come nessuno dei tanti scolari ed ammiratori che Ravaisson ebbe in Francia abbia mai pensato di raccogliere in volume questi saggi di capitale importanza del grande maestro: sotto questo punto di vista, il nostro volume può vantarsi a buon titolo di colmare una gravissima lacuna nella biblioteca filosofica contemporanea.*

Non ho voluto tradurre i due saggi Métaphysique et morale (1893) *e* Testament philosophique (1900), *perchè questi si limitano a ripetere, con qualche variazione, l'ultimo capitolo del* Rapport: *ho preferito, invece, aggiungere per ultima la traduzione del rapporto di Vittor Cousin sul concorso bandito dall'Accademia di Scienze morali e politiche per una monografia sulla* Metafisica di Aristotele, *nella parte che si riferisce a Ravaisson, perchè vi sono riferiti brani non compresi da Ravaisson nella redazione definitiva dell'opera, messa poi a stampa, e pure di somma importanza per la comprensione dello svolgimento filosofico del suo pensiero.*

Peraltro, prima di accingersi alla lettura, dirò meglio, allo studio dei saggi tradotti in questo volume, consiglierei il lettore di rileggere i capitoli finali del Rapport sur la philosophie en France au XIX° siècle *e del* Rapport

sur le concours pour le prix Victor Cousin 1884, *unito in un volume con quello, perchè, più intuitivi che dimostrativi, essi permettono di cogliere con un sol colpo d'occhio i lineamenti generali ed il principio fondamentale del sistema, e di affrontare, quindi, senza troppo rischio di smarrirsi, la lettura dell'*Abitudine, *la cui difficoltà è tutta nell'estrema concisione del testo, che in cinquanta pagine condensa un perfetto e compiuto sistema di filosofia. Ad ogni modo, liberamente esposto ed interpretato secondo lo spirito, il principio fondamentale del sistema di Ravaisson è il seguente.*

IV.

Secondo Ravaisson, primo ed unico principio dell'essere e della filosofia è Dio. Dio è realtà, tutta la realtà, la sola realtà. Non v'è realtà che in Dio, altra realtà che Dio. Ma Dio non è, come l'intelletto astratto ama rappresentarselo, una sostanza, una cosa, un essere dato una volta per sempre, una volta per tutte fissato nell'essere, prodotto staccato dall'atto della produzione. Dio è essenzialmente e totalmente spirito, cioè atto nella vivente produzione della libertà, atto che non si fissa in un obbietto, non si arresta in un prodotto, ma perpetuamente ritorna e rifluisce su sè stesso. Esso è energia, creazione, produttività, che nessun prodotto determinato esaurisce, perchè, insieme ed in un atto solo, è tutto riflessione sull'attività produttrice. Atto di affermazione, di posizione, di produzione, che non si esaurisce in niuna determinazione particolare, ma perpetuamente si ripiega su sè stesso, e perciò rimane interno a sè, invece di esteriorizzarsi e perdersi in un oggetto, Dio è essenzialmente Spirito, Sog-

getto, che, tutto ciò che è, è per sè; quindi autonomia assoluta, causa di sè, spontaneità creatrice, volontà pura in cui necessità e libertà fan tutt'uno, atto di amore assoluto ed infinito. Tale è il Dio, che l'anima, svincolandosi da tutto ciò che non è sè, e ripiegandosi su sè medesima, con un atto di astrazione assoluta, che è l'intuizione intellettuale, trova nel più profondo di sè, come il suo fondo sostanziale, più interno a lei di quanto essa sia a sè medesima.

Ma se Dio è tutta la realtà e la sola realtà, donde le creature, gli esseri, il mondo? Se non si vuole ammettere che questi sieno realtà esistenti al di fuori di Dio, e che, per ciò stesso, lo limitano e negano come assoluta ed infinita realtà, non resta che ammettere che il mondo, gli esseri, le creature, insomma tutto ciò che è fuori di Dio e non è Dio, non sieno se non l'esistenza divina medesima, in quanto questa, con atto di libero sacrificio e di devozione assoluta, ha da sè stessa moderato, spento, esinanito, ammortito qualcosa della sua onnipotente attività. Il finito non è, per ciò, altro che l'infinito stesso, in quanto limitato, raffrenato, inibito, impedito, ostacolato.

In questa concezione, abbozzata da Ravaisson in qualche pagina di folgorante bellezza (Rapport, pp. 275-81), *e che Bergson si è appropriata tal quale nell'*Evoluzione creatrice, *culmina la filosofia greca con le* Enneadi *di Plotino. Platone ed Aristotele avevano ammesso al di fuori dell'Idea del bene e dell'Atto puro che è Dio, sotto il nome di materia prima, un non so che di amorfo, d'indeterminato, di puramente possibile, che sotto l'attrazione irresistibile del primo principio si trasforma negli esseri e nelle cose del mondo. Gli Stoici cominciarono a superare il dualismo platonico-aristotelico definendo, nel loro linguaggio tutto fisico, la causa prima o la divinità come un etere ardente al massimo della sua tensione, che, rila-*

sciandosi e distendendosi, dà luogo al mondo e alla diffusione della materia. Plotino riprende e sviluppa questa concezione, facendo del mondo l'effetto di un involontario abbassamento e depotenziamento di Dio, che è tutto energia, volontà pura ed assoluta.

Ma, e qui è il necessario complemento delle profonde intuizioni di questi antichi filosofi, il finito non è mero non-essere indifferente, passivo e morto. È attività anch'esso, ma raffrenata, sospesa, impedita, la quale, per ciò stesso, da pura attività corrente libera dinnanzi a sè, si è degradata in desiderio, tendenza, sforzo, conato, cioè in attività che lavora a rimuovere da sè la negazione ed a ristabilirsi nella sua purezza di attività assoluta.

La gerarchia degli esseri e delle creature, che il mondo ci offre alla vista, è nient'altro che la gerarchia dei gradi e delle potenze di una sola e medesima attività, secondo che questa ha più o meno vinto e negato in sè la negazione, secondo che ha più o meno avvicinato sè stessa all'atto puro, che è Dio. Ed il principio movente della natura, della coscienza, della storia è l'atto puro istesso, la volontà d'amore, in una parola Dio, in quanto dal fondo dell'anima (ed ogni essere è anima, perchè ogni essere è sforzo) lavora per affrancare questa dai limiti, che ne fanno una creatura finita e relativa, mescolata di non-essere e negazione, e ricondurla a sè, nel seno dell'eterno amore dond'essa uscì fuori.

La natura e lo spirito non sono, dunque, che gradi, momenti, potenze dello sviluppo di una sola e medesima attività, che dalla natura ascende allo spirito, dallo spirito ridiscende alla natura, secondo che riesca a vincere in sè il principio della negazione e della limitazione o soggiaccia al suo tenebroso dominio. Di qui, l'importanza capitale dello studio dell'abitudine per la metafisica dello spirito, poichè solo nel processo dell'abitudine l'intui-

zione intellettuale riesce a cogliere il movimento col quale la volontà libera, cosciente, intenzionale viene a spirare nell'automatismo della tendenza cieca ed oscura, cioè il depotenziarsi dello spirito in natura, come, viceversa, nell'affermarsi del libero volere sull'automatismo dell'istinto e dell'abitudine, essa coglie l'attimo divino nel quale dal silenzio triste della natura prorompe la parola liberatrice dello spirito.

Partendo dallo stato in cui l'attività sperimenta in sè la massima negazione e limitazione, dallo stato, cioè, in cui essa è bruta tendenza, cieco desiderio, oscura naturalità, il processo delle creature e del mondo tende a far sì che la tendenza si ristabilisca come atto puro e assoluto; ma questo è termine che essa raggiunge solo nell'infinito, come solo nell'infinito l'asintoto raggiunge la curva.

Ma perchè l'esistenza assoluta, che è Dio, cede e rinunzia a qualcosa della sua onnipotente attività? Donde e perchè in questa l'arresto, l'inibizione, la negazione? A questa domanda, Ravaisson non risponde che con qualche incerta metafora. Forse è completarne il pensiero, dirò meglio, è semplicemente dichiararlo, aggiungere che l'atto assoluto non ha veramente coscienza di esser tale, non è veramente tale per sè, e, cioè, non è veramente assoluto, non è veramente Dio, che negando — e per ciò stesso ponendo in sè — la sua negazione, riaffermandosi di contro a questa, trionfandone. L'infinito non si pone veramente come tale, non è infinito per sè, se non negando — e per ciò stesso ponendo in sè — il principio della finitezza; l'assoluto veramente degno di questo nome è quello che ha in sè negato — ma per ciò stesso posto — il relativo come tale; Dio non è veramente Dio, se non in quanto ha in sè negata — ma per ciò stesso posta — la miseria della creatura.

Del gran circolo cosmico, che da Dio discende alla creatura e dalla creatura risale a Dio, la filosofia greca non aveva percorso che il primo semicircolo, quello della discesa. Perchè la tensione dell'etere ardente che è Dio si rilascia e si distende? Perchè l'Uno, che è tutto azione, tutto energia, tutto volontà si degrada sino alla diffusione della materia primordiale? Gli Stoici e Plotino non avevano saputo rispondere a queste domande meglio che con vaghe metafore di natura fisica. Perciò essi furono impotenti a spiegare ed a giustificare il moto di ritorno della creatura a Dio, e Dio rimase sempre per loro alcunchè d'inattingibile e d'inafferrabile, fuor che in brevi discontinui momenti di estasi sovrumana.

Il Cristianesimo venne, ed apportò nel mondo un senso più vivo che si fosse mai avuto della vita morale, che concepì come essenzialmente atto di redenzione, come sforzo di affrancamento dalla schiavitù dolorosa della carne e delle passioni, come morte a tutto ciò che di meramente naturale è in noi per rinascere eternamente nello spirito, che è tutto vita perchè tutto azione, tutto beatitudine perchè tutto libertà.

Sotto il potente influsso del Cristianesimo, la filosofia moderna è tutta presa nello sforzo di tracciare il secondo semicircolo, che dalla creatura risale a Dio, e di chiudere così il gran circolo cosmico, lasciato aperto dalla filosofia pagana. Con Descartes, il pensiero moderno scopre nel più intimo dell'anima, come il suo fondo sostanziale medesimo, Dio, intelligenza e volontà assoluta, assoluta perfezione, alla stregua della quale la creatura umana avverte e misura, ma per ciò stesso nega, la propria imperfezione. Con Spinoza, l'uomo, che per lui è semplice modo o accidente della sostanza che è Dio, liberandosi dalle passioni ed affrancandosi nella libertà della scienza, che è volontà della legge eterna, acquista l'intuito in-

tellettuale della sostanza, si annienta come semplice modo o accidente, e si ricongiunge a Dio in un atto di amore intellettuale che è virtù e beatitudine suprema, insieme, e che è l'amore che Dio stesso ha per sè. Con Leibniz, il pensiero scopre che non vi è essere che non sia essere per sè, cioè monade, cioè individuo, cioè autocoscienza; che essenza della monade è lo sforzo, per cui essa è affaticata in un continuo moto di ritorno a Dio, monade delle monadi, attività assoluta, alla quale il suo destino è di ricongiungersi nell'infinito; che il mondo delle creature è una gerarchia di monadi, non differenti tra loro che per il maggiore o minor grado di vicinanza a Dio, e che son quindi momenti di uno stesso processo di ritorno a Dio, di uno stesso processo di negazione della negazione che le fa creature limitate e finite e di restaurazione di sè nell'atto puro che è Dio.

In questa potente intuizione culmina la filosofia europea dopo la rivoluzione operata da Kant. Compreso nella lettera e nello spirito, il sistema di Fichte è, nè più, nè meno, che quello di Ravaisson, quale dinanzi l'abbiamo liberamente esposto ed interpretato. Ciò risulta perfettamente chiaro dalla lettura delle sue opere postume. Valga per esempio questo periodo, scelto a caso fra i tanti: « L'assoluto [*che per Fichte è atto puro, cioè* Io] *può apparire come assoluto* [*e solo l'assoluto che appare a sè come tale, è veramente assoluto*], *solo in contrapposto al non-assoluto, il quale è niente altro che il fenomeno. È necessario, dunque, che il fenomeno si ponga, appaia a sè, per poter porre anche l'assoluto* ». (NW, II. 345).

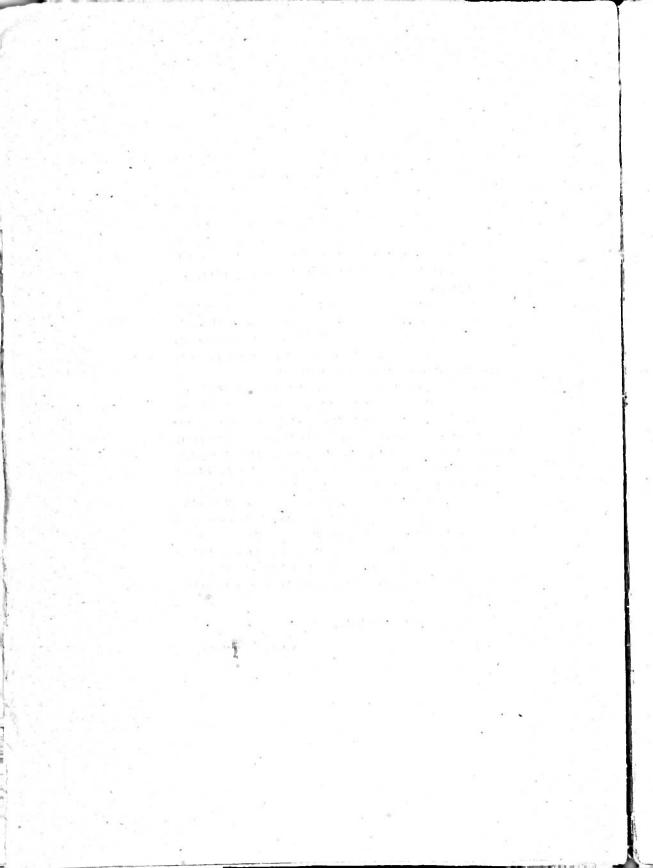
In questa intuizione culmina anche la filosofia di Hegel, almeno nell'interpretazione, che è poi tutta una ricreazione, che ne ha dato Bertrando Spaventa: « Perchè tutto non è essere? essere semplicemente? Questo è lo stesso problema del mondo, lo stesso enimma della

vita, nella sua massima semplicità logica... Perchè, dunque, la negazione? Perchè l'essere sia l'essere, veramente e assolutamente l'essere; sia *in tutto e totalmente; sia assolutamente quello che è; sia assolutamente* sè stesso, medesimo *a sè* medesimo; *nel suo essere* compenetri *assolutamente sè, il suo stesso essere... La negazione è, perchè sia la vera identità o* medesimezza *dell'essere* » (Logica e metafisica, *Bari, Laterza,* 1911, pa*gine* 174-5).

Ma su Fichte e su Hegel-Spaventa, Ravaisson ha il vantaggio inestimabile di avere, per mezzo della teoria dell'abitudine, illuminato di luce abbagliante il passaggio prima misterioso dallo spirito alla natura, e posto così le basi di ogni possibile filosofia della natura.

*Ora, quando si pensi che, con tutta probabilità, nè Ravaisson, nè Spaventa benchè contemporanei ebbero mai conoscenza l'uno dell'altro e che, con tutta probabilità, ad entrambi rimasero ignote le opere postume di Fichte (stampate, del resto, dopo la pubblicazione dell'*Abitudine, *e nelle quali la filosofia germanica dopo Kant tocca il suo più alto vertice), in cui quest'intuizione del mondo e della vita è presentata con ogni possibile chiarezza, non può non apparire veramente mirabile che quei tre sommi spiriti, partiti da vie diverse, e l'uno senza sapere dell'altro, si siano incontrati in una sola e medesima soluzione del problema fondamentale della filosofia. Quest'accordo è la prova migliore che in essa è l'assoluta verità.*

Roma, maggio del 1917.

Adriano Tilgher

L'ABITUDINE

Ὥσπερ γὰρ φύσις ἤδη τὸ ἔθος
ARISTOT., De mem.

I.

L'abitudine, nel senso più esteso, è il modo di essere generale e permanente, lo stato di un'esistenza considerata sia nell'insieme dei suoi elementi, sia nella successione delle sue epoche.

L'abitudine acquisita è quella che è la conseguenza d'un cambiamento.

Ma ciò che s'intende specialmente per *abitudine*, e ciò che fa il soggetto di questo lavoro, non è solamente l'abitudine acquisita, ma l'abitudine contratta, in seguito ad un cambiamento, rispetto a quel cambiamento medesimo che le ha dato origine.

Ora, se l'abitudine, una volta acquisita, è una maniera d'essere generale, permanente, e se il cambiamento è passeggiero, l'abitudine sussiste al di là del cambiamento, di cui

essa è il risultato. Inoltre, se essa non si riferisce, in quanto è un'abitudine, e per la sua stessa essenza, che al cambiamento che l'ha generata, l'abitudine sussiste per un cambiamento che non è più e che non è ancora, per un cambiamento possibile ; è là il segno stesso, al quale essa dev'essere riconosciuta. Non è, dunque, solamente uno stato, ma una disposizione, una virtù.

Infine, ad eccezione del cambiamento che fa passar l'essere dal nulla all'esistenza, o dall'esistenza al nulla, ogni cambiamento si compie in un tempo ; ora, ciò che genera nell'essere un'abitudine, non è il cambiamento, in quanto modifica l'essere solamente, ma in quanto si compie nel tempo. L'abitudine ha tanto più forza, quanto più la modificazione che l'ha prodotta si prolunga o si ripete. L'abitudine è, dunque, una disposizione, rispetto ad un cambiamento, generata in un essere dalla continuità o dalla ripetizione di questo medesimo cambiamento.

Niente è, dunque, suscettibile d'abitudine, se non ciò che è suscettibile di cambiamento ; ma tutto ciò che è suscettibile di cambiamento non è, per questo solo, suscettibile d'abitudine. Il corpo cambia di luogo ; ma si ha un bel lanciare un corpo cento volte di seguito nella medesima direzione, con la mede-

sima velocità, non per questo esso ne contrae un'abitudine: esso resta sempre quello che era rispetto a questo movimento, dopo che glielo si è impresso cento volte (1). L'abitudine non implica solamente la mutabilità; essa non implica solamente la mutabilità in qualche cosa che dura senza cambiare; essa suppone un cambiamento nella disposizione, nella potenza, nella virtù interiore di ciò in cui il cambiamento ha luogo, e che non cambia punto.

I. — La legge universale, il carattere fondamentale dell'essere, è la tendenza a persistere nel suo modo di essere.

Le condizioni sotto le quali l'essere ci apparisce sulla scena del mondo, sono lo Spazio e il Tempo.

Lo spazio è la condizione e la forma più apparente e più elementare della stabilità, o della permanenza; il tempo, la condizione universale del cambiamento. Il cambiamento più semplice, come il più generale, è anche quello che è relativo allo spazio stesso, ossia il movimento.

---

(1) ARIST., *Eth. Eud. II*, 2: Ἐθίζεται δὲ τὸ ὑπ' ἀγωγῆς μὴ ἐμφύτου τῷ πολλάκις κινεῖσθαί πως, οὕτως ἤδη τὸ ἐνεργητικόν, ὃ ἐν τοῖς ἀψυχοῖς οὐχ ὁρῶμεν. Οὐδὲ γὰρ ἂν μυριάκις ῥίψῃς ἄνω τὸν λίθον, οὐδέποτε ποιήσει τοῦτο μὴ βίᾳ.

La forma più elementare dell'esistenza è, dunque, l'*estensione mobile;* è questo che costituisce il carattere generale del corpo.

Se ogni essere tende a persistere nel suo essere, ogni estensione mobile, ogni mobile (perchè non vi è di mobile se non ciò che è esteso) persiste nel suo movimento; esso vi persiste con un'energia precisamente eguale alla quantità di questo movimento medesimo; questa tendenza a perseverare nel movimento è l'inerzia (1).

Fin dal primo grado dell'esistenza si trovano, dunque, riuniti: la permanenza, il cambiamento; e, nel cambiamento medesimo, la tendenza alla permanenza.

Ma l'inerzia non è una potenza determinata, suscettibile d'essere convertita in una disposizione costante. È una potenza indefinitamente variabile, come il movimento medesimo, e indefinitamente sparsa nell'infinità della materia. Per costituire un'esistenza reale, dove l'abitudine possa prendere radice, è necessaria un'unità reale; è, dunque, necessario qualche cosa che, in quell'infinità della materia, costituisca, sotto una forma o sotto un'altra, l'unità, l'identità. Tali sono i

---

(1) Cfr. LEIBNITZ, passim, e sopratutto *Théodicée.*

principî che determinano, sotto forme sempre più complicate e sempre più particolari, la sintesi degli elementi, dall'unione esteriore nello spazio fino alle combinazioni più intime, dalla sintesi meccanica della pesantezza e dell'attrazione molecolare fino alla sintesi più profonda delle affinità chimiche.

Ma, in tutta l'estensione di questo primo regno della natura: o gli elementi che si uniscono non cambiano, unendosi, che di rapporti fra loro; o si annullano reciprocamente, facendosi equilibrio; o si trasformano in una risultante comune, differente dagli elementi. Il primo di questi tre gradi è l'unione meccanica; il secondo, l'unione fisica (per esempio, delle due elettricità); il terzo, l'unione, la combinazione chimica.

In tutti e tre i casi noi non vediamo un cambiamento che si compia in un tempo misurabile. Tra ciò che poteva essere e ciò che è, noi non vediamo nessun mezzo e intervallo; è un passaggio immediato dalla potenza all'atto; e, fuori dell'atto, non vi resta potenza che ne sia distinta e che vi sopravviva. Non vi è, dunque, lì cambiamento durevole che possa dare origine all'abitudine, nè potenza permanente dove essa trovi a stabilirsi.

Inoltre, il risultato e il segno della realizzazione immediata delle loro potenze in un

atto comune, è che tutte le differenze delle parti costituenti scompaiono nell'uniformità del tutto; meccanica, fisica o chimica, la sintesi è perfettamente omogenea.

Ora, qualunque sia stata la diversità originale dei suoi elementi costitutivi, un tutto omogeneo è sempre indefinitamente divisibile in parti integranti simili fra loro e simili al tutto. Per quanto lontano penetri la divisione, essa non trova l'indivisibile. La chimica cerca vanamente l'atomo, che indietreggia all'infinito. L'omogeneità esclude, dunque, l'individualità; essa esclude l'unità vera, e, per conseguenza, il vero essere. In un tutto omogeneo vi è dell'essere, senza dubbio, ma non vi è un essere.

In ogni sintesi omogenea, non vi è che una esistenza indefinitamente divisibile e multipla, sotto l'impero di forze diffuse, dove il fatto sembra confondersi con la legge, e la legge con la causa, nell'uniformità d'una necessità generale. Colà non vi è affatto sostanza determinata ed energia individuale, dove risieda la potenza, e dove possa stabilirsi e conservarsi un'abitudine.

L'abitudine non è, dunque, possibile in questo impero dell'immediatezza e dell'omogeneità, che forma il regno Inorganico.

II. — Da che il cambiamento che opera la sintesi nella natura non è più una riunione o una combinazione immediata, da che vi è un tempo misurabile tra la fine e il principio, la sintesi non è più omogenea. Come è necessaria, per arrivarvi, una serie d'intermediarî nel tempo, così pure è necessario nello spazio un insieme di mezzi, son necessarî degli strumenti, degli organi. Questa unità eterogenea nello spazio, è l'Organizzazione. Quest'unità successiva nel tempo è la Vita; ora, con la successione e l'eterogeneità, l'individualità comincia. Un tutto eterogeneo non si divide più in parti simili tra loro e simili al tutto. Non è più solamente dell'essere, è un essere.

È, dunque, a quanto pare, un solo e medesimo soggetto, una sostanza determinata, che sviluppa, sotto forme ed in epoche diverse, la sua potenza interiore. Qui appaiono riunite nello stesso tempo, in un medesimo atto, tutte le condizioni dell'abitudine.

Con la vita comincia l'individualità. Il carattere generale della vita è, dunque, che nel mezzo del mondo essa forma un mondo a parte, uno e indivisibile. Le cose inorganizzate, i corpi, sono abbandonati senza riserva e immediatamente sottomessi alle influenze del di fuori, che fanno la loro esistenza medesima.

Sono esistenze del tutto esteriori, assoggettate alle leggi generali d'una necessità comune. Al contrario, ogni essere vivente ha il suo proprio destino, la sua essenza particolare, la sua natura costante in mezzo al cambiamento. Senza dubbio, tutto ciò che cambia è nella natura, come tutto ciò che è, è nell'essere. Ma, solo, l'essere vivente è una natura distinta, come, solo, egli è un essere. È, dunque, nel principio della vita che consiste propriamente la natura come l'essere.

Il regno inorganico può, dunque, essere considerato, in questo senso, come l'impero del Destino, il regno organico come l'impero della Natura.

Così, l'abitudine non può cominciare che là dove comincia la natura medesima.

Ora, fin dal primo grado della vita, sembra che la continuità o la ripetizione d'un cambiamento modifichi, rispetto a questo cambiamento stesso, la disposizione dell'essere, e che, da questo lato, essa modifichi la natura.

La vita è superiore all'esistenza inorganica; ma, per ciò stesso, la suppone come sua condizione. La forma più semplice dell'essere ne è necessariamente anche la più generale; essa è per conseguenza la condizione di

ogni altra forma. L'organizzazione ha, dunque, nel mondo inorganico la materia, alla quale essa dà la forma. La sintesi eterogenea dell'organismo si risolve, in ultima analisi, in principî omogenei, e per conseguenza inorganici. La vita non è, dunque, nel mondo esteriore, un mondo isolato e indipendente; essa vi è incatenata dalle sue condizioni, e assoggettata alle sue leggi generali. Essa subisce senza posa l'influenza del di fuori: solamente, la sormonta e ne trionfa incessantemente. Così essa riceve il cambiamento dal suo rapporto con la sua forma inferiore d'esistenza, che è la sua condizione o la sua materia; essa comincia il cambiamento, a ciò che pare, per la virtù superiore, che è la sua natura stessa. La vita implica l'opposizione della ricettività e della spontaneità.

Ora, l'effetto generale della continuità e della ripetizione del cambiamento che l'essere vivente riceve da altro che da sè stesso, è che, se questo cambiamento non giunge fino a distruggerlo, esso ne è sempre di meno in meno alterato. Al contrario, più l'essere vivente ha ripetuto o prolungato un cambiamento che ha la sua origine in lui, più ancora lo riproduce e sembra tendere a riprodurlo. Il cambiamento che è venuto dal di fuori gli

diviene, dunque, sempre più estraneo; il cambiamento che gli è venuto da sè medesimo gli diviene sempre più proprio. La ricettività diminuisce, la spontaneità aumenta. Tale è la legge generale della disposizione dell'abitudine, che la continuità o la ripetizione del cambiamento sembra ingenerare in ogni essere vivente. Se, dunque, il carattere della natura, che fa la vita, è il predominio della spontaneità sulla ricettività, l'abitudine non suppone solamente la natura; essa si sviluppa nella direzione stessa della natura; abbonda nel medesimo senso.

Fin tanto che l'organizzazione s'allontana poco dall'omogeneità inorganica, fin tanto che la causa della vita è, se non multipla e diffusa, almeno ancora vicina ad esserlo, fin tanto che le trasformazioni ne sono poco numerose, in una parola fin tanto che la potenza, di cui la vita è la manifestazione, non ha che un piccolo numero di gradi da percorrere per raggiungere il suo fine, l'esistenza è appena affrancata dalla necessità, e l'abitudine vi penetra difficilmente. L'abitudine non ha che poco accesso nella vita vegetale. Nondimeno, la durata del cambiamento lascia già delle tracce durevoli, non solamente nella costituzione materiale della pianta, ma nella

forma superiore della sua vita. Le piante più selvagge cedono alla cultura:

Haec quoque si quis
Inserat, aut scrobibus mandet mutata subactis,
Exuerint silvestrem animum, cultuque frequenti,
In quascumque voces artes haud tarda sequentur (1).

III. — Ma la vegetazione non è la forma più elevata della vita. Al di sopra della vita vegetale (2), è la vita animale. Ora, un grado superiore di vita implica una più grande varietà di metamorfosi, un'organizzazione più complicata, una eterogeneità superiore. Allora sono necessarî elementi più diversi; perchè l'essere li assorbisca nella sua propria sostanza, è necessario che li prepari e li trasformi. (3) Per questo è necessario che li avvicini a qualche organo che vi sia adatto. Bisogna, dunque, che si muova, almeno per qualche parte, nello spazio esteriore. Bisogna, infine, che vi sia qualche cosa in esso, su cui gli oggetti esteriori facciano qualche impressione,

---

(1) VIRGIL., *Georg.* II, 49.

(2) La *vita organica* di BICHAT, che non la considera che nell'animale.

(3) Sul carattere e l'ordine fisiologico di queste funzioni (digestive, respiratorie, escretive) vedi BUISSON, *De la division la plus naturelle des phénomènes physiologiques.* Io le considero qui, con questo autore, come formanti l'intermediario e la transizione tra le *due vite* di BICHAT.

di qualunque natura essa sia, ma che determini i movimenti convenienti. Tali sono le condizioni più generali della vita animale.

Ora, a misura che ci eleviamo nella scala degli esseri, vediamo moltiplicarsi e definirsi i rapporti dell'esistenza con le due condizioni della permanenza e del cambiamento nella natura, lo spazio e il tempo; e la permanenza e il cambiamento sono le prime condizioni dell'abitudine.

La legge elementare dell'esistenza è l'estensione, senza forma nè grandezza definite, con la mobilità indefinita; è il carattere generale del corpo. La prima forma che lo determina è la figura definita nella sua forma, e la mobilità definita nella sua direzione; è il carattere generale del minerale (solido). La prima forma della vita è lo sviluppo, l'accrescimento nello spazio, definito in direzione e in grandezza, sotto la figura definita nella sua grandezza come nella sua forma: è la vita vegetale. Infine, il carattere generale e il segno più apparente della vita animale è il movimento nello spazio. A questa serie di rapporti con lo spazio e il movimento, si lega una serie di rapporti analoghi con il tempo. Il corpo esiste senza divenire nulla: esso è, in qualche modo, fuori del tempo. La vita vegetale vuole un certo tempo, che essa riempie della sua con-

tinuità. La vita animale non è più continua; tutte le sue funzioni hanno delle alternative di riposo e di movimento; tutte sono intermittenti (1), almeno nella successione della veglia e del sonno; le funzioni intermediarie, che hanno per fine immediato la preparazione alla vita vegetale, sono assoggettate a periodi più corti e più regolari.

L'esistenza inorganica non ha, dunque, alcuna relazione definita con il tempo. La vita implica una durata definita continua. La vita animale, una durata definita, tagliata da intervalli vuoti, e distinta in periodi, un tempo diviso e discreto.

Ora, è nell'intermittenza delle funzioni che sembra manifestarsi più chiaramente la spontaneità. Il carattere della spontaneità è l'iniziativa del movimento. L'iniziativa sembra evidente quando il movimento ricomincia dopo essere cessato, e nell'assenza di ogni causa esterna. Ci vuole, sembra, più forza anche e più sforzo per sollevare la materia accasciata e ricaduta su sè stessa.

Fin dal primo grado della vita animale comincia, invero, a manifestarsi altamente la doppia influenza della sola durata del cambiamento. Gli elementi che eccitavano a pri-

---

(1) BICHAT, *Rech. sur la vie*, art. IV. Cfr. ARISTOTILE: *De somno et vigilia*.

ma vista negli organi un'irritazione straordinaria cessano, a lungo andare, di eccitarla, senza che niente sembri cambiato nella costituzione stessa dell'organo. È una diminuzione graduale della ricettività. Da un altro lato, i fluidi vitali sottomessi nel loro corso alle intermittenze caratteristiche della vita animale affluiscono sempre più, senza causa esteriore sussistente, almeno in apparenza, nelle parti dove sono stati chiamati. Essi vi affluiscono nelle medesime epoche. L'abitudine si rivela come la spontaneità nella regolarità dei periodi. Se la vena è stata aperta più d'una volta ad intervalli di tempo regolari, dopo i medesimi intervalli, il sangue vi si porta e vi si accumula da sè stesso (1). L'infiammazione, lo spasimo, la convulsione hanno i loro ritorni regolari, senza alcuna apparenza di causa determinante nel materiale dell'organismo (2). Ogni febbre, di cui il caso

---

(1) STAHL, *Physiolog.*, pag. 298, in *Theoria medica vera: De motu tonico et independente motu sanguinis particulari, quo demonstratur, stante circulatione, sanguinem et cum eo commeantes humores ad quamlibet corporis partem, prae aliis, copiosius dirigi et propelli posse, etc.* (Ienae, 1692, in-4°).

(2) RICHTER, *De affectibus periodicis* (1702, in-4°); RHETIUS, *De morbis habitualibus* (Halae, 1698, in-4°); IUNG, *De consuetudinis efficacia generali in actibus vitalibus* (Halae, 1705, in-4°). Sono tesi sostenute sotto la presidenza di Stahl. Cfr. BARTHEZ, *Nouv. élém. de la science de l'homme*, XIII, 1.

ha ricondotto gli accessi ad intervalli eguali, tende a convertirsi in un'affezione periodica; la periodicità diviene della sua essenza. Tutto ciò è una esaltazione graduale della spontaneità.

IV. — Se ci si eleva d'un grado di più nella vita, l'essere non si muove più solamente per parti, si muove tutto intero nello spazio; esso cambia di luogo. Nel medesimo tempo, s'aggiungono ai suoi organi degli organi nuovi, che ricevono a distanze sempre più grandi l'impressione degli oggetti esteriori. In questo nuovo periodo, si pronunzia con una novella forza il contrasto della ricettività e della spontaneità.

In vero, nel mondo inorganico, la reazione è esattamente eguale all'azione, o piuttosto, in quell'esistenza tutta esteriore e superficiale, l'azione e la reazione si confondono: è un solo e medesimo atto, da due punti di vista differenti. Nella vita, l'azione del mondo esteriore e la reazione della vita stessa diventano sempre più differenti, e sembrano sempre più indipendenti l'una dall'altra. Nella vita vegetale, esse si rassomigliano ancora e si connettono strettamente. Fin dal primo grado della vita animale, esse si allontanano e si differenziano, e ad affezioni impercetti-

bili della ricettività rispondono agitazioni più o meno considerevoli nello spazio. Ma non appena l'animale si muove e si trasporta tutto intero, l'opposizione della ricettività e della spontaneità prende un carattere tutto nuovo. Gli oggetti esteriori fanno impressione sugli organi proprî di questa ricettività superiore con l'intermediario di fluidi sempre più rari e sottili, l'aria e l'etere, mentre i movimenti che sembrano rispondere a queste impressioni sono sempre più ampî e sempre più complicati.

La doppia legge dell'influenza contraria della durata del cambiamento sull'essere, secondo che lo subisce solamente o lo comincia, la doppia legge dell'abitudine deve, dunque, anche manifestarsi qui con tratti più sensibili e più incontestabili. Le impressioni perdono la loro forza a misura che esse si riproducono di più. Ora, le impressioni sono qui sempre più leggere, e interessano sempre meno la costituzione fisica degli organi. L'indebolimento graduale della ricettività sembra, dunque, sempre più l'effetto di una causa iperorganica. D'altra parte, i movimenti sono sempre più sproporzionati alle impressioni della ricettività. Il progresso del movimento sembra, dunque, anche sempre più indipendente nel

suo principio dall'alterazione materiale dell'organismo (1).

Ma se la reazione è sempre più lontana e indipendente dall'azione alla quale essa risponde, sembra che sia sempre più necessario un centro che serva loro di limite comune, dove l'una arrivi e donde l'altra parta; un centro che regoli sempre più da sè stesso, a suo modo, nel suo tempo, il rapporto sempre meno immediato e necessario della reazione che esso produce con l'azione che ha subìto. Non basta un termine medio indifferente, come il centro delle forze opposte della leva; è necessario sempre più un centro che, per sua propria virtù, misuri e dispensi la forza (2).

Che sarebbe, dunque, una simile misura, se non un giudice che conosce, che stima, che prevede e che decide? che è questo giudice, se non quel principio che si chiama anima?

Così sembra apparire nell'impero della Natura il regno della conoscenza, della previ-

---

(1) STAHL, *Physiolog.*, pag. 214: « Adeo quidem ut in hoc maxime negotio impingat recentiorum inanis speculatio, dum paribus eventibus causas *materialiter* pares assignat etc. ». Nella dottrina contraria del meccanismo cartesiano, vedi specialmente sull'eguaglianza dell'azione e della reazione, BUFFON, *De la Nat. des anim.*

(2) Cfr. ARIST., *De an.*, III, 6.

denza, e spuntare la prima luce della Libertà.

Frattanto, sono indizî ancora oscuri, incerti e contestati; ma la vita fa un ultimo passo. La potenza motrice arriva, con gli organi del movimento, all'ultimo grado di perfezione. L'essere, venuto fuori, in origine, dalla fatalità del mondo meccanico, si manifesta, nel mondo meccanico, sotto la forma compiuta della più libera attività. Ora, questo essere, siamo noi stessi (1). Qui comincia la coscienza, e nella coscienza brillano l'intelligenza e la volontà.

Fin lì, la natura è per noi uno spettacolo che non vediamo che dal di fuori. Noi non vediamo delle cose che l'esteriorità dell'atto; noi non vediamo la disposizione, come non vediamo la potenza. Nella coscienza, al contrario, è il medesimo essere che agisce e che vede l'atto, o piuttosto, l'atto e la vista dell'atto si confondono. L'autore, il dramma, l'attore, lo spettatore, non fanno che uno. È, dunque, qui solamente che si può sperare di sorprendere il principio dell'atto.

È, dunque, nella coscienza sola che possiamo trovare il tipo dell'abitudine; è nella co-

---

(1) Arist., *De part. anim.*, IV, 10; Maine de Biran, *passim*.

scienza sola che possiamo sperare, non più solamente di constatarne la legge apparente, ma di apprenderne il *come* ed il *perchè*, di penetrarne la generazione, e di comprenderne la causa.

II.

I. — La coscienza implica la scienza, e la scienza l'intelligenza. La condizione generale dell'intelligenza, come dell'esistenza, è l'unità. Ma nell'unità assolutamente indivisibile della semplice intuizione d'un oggetto semplice, la scienza svanisce, e per conseguenza la coscienza. L'idea, oggetto della scienza, è l'unità intelligibile d'una qualunque diversità. La sintesi della diversità nell'unità dell'idea è il giudizio. La facoltà di giudicare è l'intelletto.

La scienza è, dunque, nell'intelletto; ora, l'intelletto ha le sue condizioni, alle quali esso assoggetta la scienza.

La diversità è la materia e l'unità la forma della quantità. Ora, l'intelletto non afferra la quantità che sotto la condizione particolare e determinante della distinzione delle parti, cioè sotto la forma dell'unità della pluralità, della quantità discreta, del numero. L'idea

della distinzione delle parti non si determina, a sua volta, nell'intelletto, che sotto la condizione più particolare ancora della distinzione d'intervalli che le separano; in altri termini, l'intelletto non si rappresenta il numero che nella pluralità dei limiti d'una quantità continua. Infine, la continuità non si lascia cogliere dall'intelletto che sotto la condizione della coesistenza. La quantità continua coesistente è l'estensione. Così la quantità è la forma logica, scientifica dell'estensione; e l'intelletto non si rappresenta la quantità che sotto la forma sensibile dell'estensione, nell'intuizione dello spazio. (1)

---

(1) ARIST., *De mem.*, *I*: Νοεῖν οὐκ ἔστιν ἄνευ φαντάσματος. Καὶ ὁ νοῶν..., κἂν μὴ ποσὸν νοῇ, τίθεται πρὸ ὀμμάτων ποσόν, νοεῖ δ' οὐχ ᾗ ποσόν. *De an.*, III, 7, 8. KANT, *Crit. de la rais. pure: Du Schématisme des concepts intellectuels purs.* STAHL, *Negotium otiosum, seu* σκιαμαχία (Halae, 1720, in-4°; è una apologia delle sue dottrine, in risposta a Leibnitz). Pag. 169: « Nihil quicquam, non solum physici, sed nequidem ullo sensu moralis mente concipi seu *definite* comprehendi posse agnosco, nisi sub *exemplo figurabili*... seu imaginativa repraesentatione ». Pag. 39: « Anima, quicquid contemplatur, cogitat, reminiscitur, non sub alio concipiendi modo assequitur, quam sub *figurabili*, corporalibus *finibus* seu terminis circumscripto ». Pag. 17: « Omnibus autem hisce considerationibus fundamentum substernit *differentia* λόγου et λογισμοῦ: *rationis* absque *phantasia* (cuius exemplum sunt omnes sensus, in objectis suis simplicioribus) et *ratiocinationis*, seu *cogitationis* cum *phantasia;* cui nihil subjacet, nisi quod figurabile est ». *Physiolog.*, pag. 297. DESTUTT DE TRACY, *Élém. d'idéolog.*, I, 173. Cfr. MAINE DE BIRAN, *Influence de l'habitude sur la faculté de penser* (1802, in-8°), pag. 299.

Ma non vi è niente, nell'indefinito dello spazio, di definito, nè d'uno. Non è in quella diffusione senza forma e senza limiti che io trovo l'unità. È, dunque, in me che l'attingo per trasportarla fuori di me, e per oppormela.

Inoltre, se io non mi rappresento la diversità che nella pluralità delle divisioni che stabilisco nell'estensione, e in cui rifletto la mia propria unità, è necessario, per rappresentarmene la totalità, l'unità d'insieme, che io aggiunga le parti le une alle altre e che le metta insieme ; l'addizione è successiva ; essa implica il tempo.

Ma nel tempo tutto passa, niente permane. Come misurare questo flusso non interrotto e questa diffusione senza limiti anche della successione, se non con qualche cosa che non passi, ma che sussista e duri? E che cosa è questo ancora, se non io? Perchè tutto ciò che è dello spazio è fuori del tempo. In me si trova la sostanza, nel tempo, insieme, e fuori del tempo, misura del cambiamento come della permanenza, tipo dell'identità (1).

Frattanto se, per la sintesi della diversità nell'estensione, è necessaria l'addizione, e se l'addizione non è possibile che nel tempo, per

---

(1) Cfr. KANT, *loc. cit.*

realizzare l'addizione stessa attraverso la continuità dell'estensione, non è necessario il passaggio continuo da un'estremità all'altra attraverso tutte le divisioni intermediarie? Questo passaggio è il movimento che io compio immobile, dal seno della mia identità (1).

Di più, le parti dello spazio hanno il loro ordine; il movimento ha la sua direzione, regolata sull'ordine delle parti. Per rappresentarmi la sintesi della diversità nello spazio, non solamente è necessario che io sia il soggetto sostanziale che compie il movimento, almeno con l'immaginazione: è necessario ancora che io ne concepisca, che ne segni il fine, e che ne voglia la direzione.

L'estensione è, dunque, per l'intelletto la condizione dello sviluppo della quantità, e il movimento la forma necessaria della sintesi della quantità. Niente ci è distintamente intelligibile se non ciò che possiamo figurarci nel campo dell'immaginazione; noi, difatti, nulla comprendiamo in una maniera distinta, che non ci descriviamo in effetti a noi stessi, in uno spazio immaginario (2). E in ogni concezione distinta è involta per ciò stesso la coscienza, più o meno oscura, dell'attività volontaria e della personalità.

---

(1) ARIST., *loc. cit.*; KANT, *loc. cit.*
(2) KANT, *ibid.*

Ma in questi termini il movimento è ancora una generalità indeterminata. Ogni movimento reale ha la sua quantità. Non è l'estensione, nè la velocità sola; è il grado stesso della sua realtà, di cui la velocità e l'ampiezza non sono che il risultato ed il segno: è l'intensità. Ora, l'intensità, il grado della realtà, non ha la sua misura diretta che nell'energia della causa, nella forza. D'altra parte, se la forza è a sè medesima la sua misura, essa si misura anche, essa misura per lo meno e proporziona la sua energia attuale alla resistenza che deve vincere. Il movimento è la risultante dell'eccesso della potenza sulla resistenza. Il rapporto e la misura della potenza e della resistenza è nella coscienza dello *sforzo*.

Infine, se il soggetto che si oppone all'oggettività dell'estensione non si conosce che nell'azione per mezzo della quale esso imprime il movimento, e se l'attività motrice ha la sua misura nello sforzo, è nella coscienza dello sforzo che si manifesta necessariamente a sè medesima, sotto la forma eminente dell'attività volontaria, la personalità (1).

---

(1) M. de Biran, *passim*. Sull'idea dello *sforzo* come sorgente prima della conoscenza, cfr. Rey Regis, *Histoire naturelle de l'âme*.

Lo sforzo racchiude due elementi, l'azione e la passione. La passione è il modo di essere che ha la sua causa immediata in qualche cosa di differente dall'essere al quale essa appartiene. L'azione è il modo di essere di cui l'essere, al quale essa appartiene, è a sè medesimo la causa immediata. La passione e l'azione sono, dunque, contrarie l'una all'altra; e la riunione di questi contrarî contiene tutte le forme possibili dell'esistenza. Lo sforzo non è, dunque, solamente la condizione prima, ma anche il tipo completo e il riassunto della coscienza.

L'azione è la condizione immediata della distinzione del soggetto e dell'oggetto della conoscenza; è, dunque, la condizione della conoscenza distinta. La passione, contraria all'azione, è, dunque, incompatibile, per sè stessa, con la conoscenza e la coscienza distinta. Essa non può essere che la materia di una conoscenza confusa, appena distinta e dall'oggetto e dal soggetto della conoscenza stessa. All'azione è strettamente legata la *percezione* chiara; la passione non è nella coscienza che l'oscura *sensazione*. In tutta la estensione della coscienza, la percezione e la sensazione sono, dunque, in senso e in ragione inversa, come l'azione e la passione

che esse rappresentano; è una legge necessaria (1).

Lo sforzo è in qualche modo il luogo d'equilibrio, dove l'azione e la passione, e per conseguenza la percezione e la sensazione, si equilibrano l'una con l'altra. È il limite comune di questi contrarî, il termine medio dove si toccano questi estremi.

Lo sforzo si compie nel tatto. Il tatto si estende dall'estremità della passione a quella dell'azione. Esso ne comprende nel suo sviluppo tutti i gradi intermediarî; ne verifica, in tutti questi gradi, la legge di reciprocità.

Fin tanto che gli organi del tatto sono fuori della sfera del movimento volontario, la sensazione vi regna sola. Essa vi regna dapprima sotto la forma quasi esclusiva dell'affezione, del piacere o del dolore. Il soggetto che la prova se ne distingue appena. Tutto ne è concentrato in lui stesso, e come nel fondo oscuro del suo essere. Tali sono le affezioni vaghe che si riportano ai fenomeni interni della vita vegetale. Tali sono le sensazioni che sussistono sole negli organi stessi dell'attività volontaria, quando la paralisi vi ha abolito il movimento. Tali sono infine, sebbene già più di-

(1) M. de Biran, *Infl. de l'habit.*, pag. 17 sgg.

stinte, le sensazioni del caldo e del freddo. Sono passioni, sulle quali l'intelligenza non ha alcuna presa, che sfuggono alla memoria, e che la volontà non richiama (1).

Al contrario, da che gli organi del tatto obbediscono senza resistenza alla volontà, è la percezione che regna sola. La sensazione, la passione, è scomparsa, e nel campo della estensione che il movimento percorre e misura, tutto è oggetto d'intelligenza e di scienza.

Ma nello stesso tempo, e a misura che la resistenza svanisce, niente più riflette su sè stesso il principio dell'azione; niente lo richiama a sè (2). La sua volontà si perde nell'eccesso della sua libertà. Nella passione pura, il soggetto che la prova è tutto in sè, e per ciò stesso non si distingue e non si conosce ancora. Nell'azione pura, è tutto fuori di sè e non si conosce più. La personalità perisce egualmente e nella soggettività e nell'oggettività estreme: qua per l'azione e là per la passione. È nella regione media del tatto, è in quel termine medio misterioso dello sforzo, che si trova, con la riflessione, la coscienza più chiara e più sicura della personalità.

---

(1) Id., *ibid.*

(2) M. de Biran, *Infl. de l'habit.*, pag. 27 sgg.

Nei quattro sensi che si graduano tra i limiti estremi dello sviluppo del tatto, gli stessi rapporti, sottomessi alla stessa legge (1).

Il tatto, nella sua passività elementare, non implica alcun movimento. I sensi relativi alle funzioni che preparano la vita vegetale, il gusto e l'odorato, non suppongono anch'essi che dei movimenti preparatorî per mettere in contatto l'oggetto con l'organo. L'organo in sè stesso è estraneo al movimento. L'*esteriorità* non entra, dunque, per niente nelle rappresentazioni di questi due sensi, nè per conseguenza l'oggettività, che suppone l'immaginazione del movimento e dell'estensione, nè infine la conoscenza distinta e la percezione. Il soggetto sa appena se il sapore, se l'odore è in lui, se è lui stesso, o se è altro che lui. I filosofi se lo domandano ancora (2). Come il caldo e il freddo, manca poco che siano delle affezioni quanto delle qualità. La coscienza non vi distingue parti, ma solo gradi d'intensità ; sono quasi sensazioni pure.

La cosa non va così con i sensi più nobili dell'udito e della vista. L'udito non è più, co-

---

(1) Cfr. eumd., *ibid.* Si trovano ricerche interessanti sulla differenza della sensazione e della percezione, nelle *Considérations sur la Sensibilité*, di Paffe (1832, in-8°).

(2) È la questione dell'oggettività delle *qualità seconde.*

me il gusto e l'odorato, lo strumento semplice d'una ricettività immediata. Esso implica già un meccanismo nell'organo, un movimento nella funzione; da allora il suono non è più unicamente una sensazione, ma un oggetto di percezione distinta. L'orecchio vi conta, senza saperlo, delle vibrazioni misurabili, figurabili nello spazio. Sopratutto, la voce è come un organo accessorio che riflette l'udito, e gli comunica il suo movimento e la sua attività (1). Il movimento interno dell'organo proprio dell'udito è in qualche modo molecolare, e appena percettibile: il movimento più pronunziato dell'organo vocale termina di cambiare il suono, da una sensazione inesplicabile, in un oggetto distinto d'immaginazione e di concezione, in un'idea che ha le sue parti, che può essere decomposta e ricomposta, spiegata e insegnata.

Nel senso della vista, dove il meccanismo è, se non più complicato, almeno più esteriore e più apparente, non solamente ai movimenti interiori delle parti dell'organo s'aggiunge an-

---

(1) BUFFON, *De la Nat. des animaux*. MAINE DE BIRAN, (*Infl. de l'habit.*, pag. 41) fa l'onore di questa teoria giusta e ingegnosa dell'attività dell'udito a BONATERRE (*Notice sur le Sauvage de l'Aveyron*), che non ha fatto che copiare letteralmente BUFFON, senza avvertirne.

cora il movimento esterno dell'insieme; non solamente la visione distinta esige il concorso dei movimenti di due organi distinti nell'unità dello sguardo, che sviluppa nella coscienza, con il movimento, l'unità del soggetto e l'unità dell'oggetto che esso si oppone; ma, di più, l'oggetto proprio della vista, il colore, non si manifesta che sotto la forma stessa dell'estensione, e per conseguenza nel movimento.

Ora, l'estensione visibile è, a un alto grado, un oggetto di percezione chiara, di misura precisa, di scienza esatta; è la forma per eccellenza dell'immaginazione, e la figura, lo *schema* ordinario delle idee.

Così, da un capo all'altro della scala dei sensi, come nello sviluppo del tatto, se la sensazione, declinante sempre, non scompare interamente, almeno la percezione predomina sempre più: la percezione, cioè il movimento, l'attività, la libertà, nel mondo della diversità e dell'opposizione. È la legge profonda che si rivela al di fuori, nella serie dei differenti sensi, dalla prima fino all'ultima forma del tatto, per mezzo del progresso della simmetria e dell'indipendenza degli organi, della loro separazione nello spazio, e, nel medesimo tempo, della loro armonia nel movimento.

È, dunque, lo sviluppo in senso inverso della passione e dell'azione che riempie la sfera della coscienza ; la coscienza, la scienza medesima, è nell'azione e si sviluppa con essa ; ma l'azione nel movimento, in contrasto con la passione. Al polo superiore dell'assoluta attività, come al polo inferiore della passività assoluta, la coscienza, o almeno la coscienza distinta, non è più possibile. Ogni distinzione ed ogni scienza s'assorbe nell'impersonalità.

II. — Poichè non vi è niente nella coscienza distinta se non sotto la condizione generale del movimento, e il movimento è nel tempo, la condizione, l'essere della coscienza è d'essere nel tempo. Il tempo è la prima legge e la forma necessaria della coscienza. Tutto ciò che è nella coscienza è, dunque, un cambiamento che ha la sua durata in un soggetto che dura e non cambia punto. Qual'è, dunque, il risultato, nella sfera della coscienza, della durata stessa del cambiamento?

Si è visto che la passione e l'azione (l'azione nel movimento, almeno) sono dappertutto, in tutto l'impero della coscienza, in senso e in ragione inversa l'una dell'altra. La continuità o la ripetizione della passione l'indebolisce: la continuità o la ripetizione dell'azione l'esal-

ta e la fortifica. La sensazione prolungata o ripetuta diminuisce per gradi e finisce per estinguersi. Il movimento prolungato o ripetuto diviene gradatamente più facile, più rapido e più sicuro. La percezione, che è legata al movimento, diviene egualmente più chiara, più certa, più pronta (1).

Nella coscienza del movimento stesso, vi è un elemento di sensibilità: lo sforzo. Lo sforzo diminuisce con la continuità e la ripetizione del movimento.

Reciprocamente, in ogni sensazione, eccetto forse nelle affezioni interne delle funzioni vitali, la mobilità e la percezione hanno qualche parte: è un elemento che la continuità o la ripetizione non distrugge, ma che al contrario sviluppa e perfeziona. Applicandosi alle sensazioni più oscure del gusto e dell'odorato, l'attività le separa in qualche modo dal loro soggetto, e le trasforma a poco a poco in oggetti di percezione distinta; al sentimento essa aggiunge o sostituisce il giudi-

---

(1) DESTUTT DE TRACY, *Élém. d'idéol.*, pag. 217, 226. M. DE BIRAN, *Infl. de l'habit.*, *passim*. Cfr. DUGALD STEWART, *Philos. de l'espr. hum.*, II, 391. BUTLER, *Analogie*, etc., pag. 122, 149. BICHAT, *Rech. sur la vie*, art. V. SCHRADER, *De consuetudine* (1829 in-8°), pag. 6. La maggior parte degli autori che hanno trattato dell'abitudine hanno scorto questa legge.

zio. Essa riduce sempre più, nel caldo e nel freddo, nell'odore, nel colore o nel suono, l'elemento dell'affezione e della sensibilità pura ; sviluppa l'elemento della conoscenza e del giudizio. Così, le sensazioni dove non si cerca che il piacere, bentosto si ottundono. Il gusto diviene sempre più ottuso presso colui che si dà per passione all'uso frequente dei liquori spiritosi ; in colui che cerca la scienza dei sapori, esso diventa sempre più delicato e sottile.

Con la sensazione, s'indeboliscono a poco a poco il piacere o il dolore che vi erano attaccati, e il dolore sopratutto. All'azione è legato il piacere ; la durata non diminuisce il piacere dell'azione ; essa l'aumenta (1).

Nel movimento medesimo, con lo sforzo, scompare la fatica e la pena. E nella sensazione, senza dubbio, è l'attività ancora che interviene per trattenerne o per farne rivivere le voluttà periture. È essa che, fino in sentimenti penosi, distingue a poco a poco delle emozioni gradevoli che vi si mescolavano, e, quando il dolore svanisce, ritiene e sviluppa il piacere.

---

(1) BUISSON, *De la divis. des phén. physiolog.*, pag. 71.

Così dappertutto, in ogni circostanza, la continuità o la ripetizione, la durata, indebolisce la passività, esalta l'attività. Ma in questa storia contraria delle due potenze contrarie, vi è un tratto comune, e questo tratto spiega tutto il resto.

Tutte le volte che la sensazione non è un dolore, a misura che essa si prolunga o si ripete, a misura, per conseguenza, che essa svanisce, diventa sempre più un bisogno. Sempre più, se l'impressione necessaria per determinarla giunge a non riprodursi più, il turbamento ed il malessere accusano nella sensibilità il desiderio impotente (1).

D'altra parte, a misura che nel movimento lo sforzo svanisce e che l'azione diventa più libera e più pronta, sempre più essa diviene una tendenza, un'inclinazione che non attende più il comando della volontà, che lo previene, che spesso anzi si sottrae interamente e senza ritorno alla volontà e alla coscienza (2). Tali sono sopratutto quei movimenti, prima più o meno volontarî, che degenerano a poco a poco in movimenti convulsivi, e che si chiamano *tic*.

---

(1) M. de Biran, *Infl. de l'habitude*, pag. 110.
(2) Reid, *Essai sur les Facultés actives, etc.*

Così, nella sensibilità, nell'attività si sviluppa egualmente con la continuità o la ripetizione una specie d'attività oscura, che previene sempre più qui il volere, e là l'impressione degli oggetti esteriori. Nell'attività, essa riproduce l'azione stessa; nella sensibilità, non riproduce la sensazione, la passione, che vuole una causa esterna, ma la chiama, l'invoca, l'implora in qualche modo.

Ora, la condizione della passione è la contrarietà tra lo stato attuale del soggetto che la prova e lo stato dove tende a condurlo la causa che gliela fa provare. Il simile non ha azione sul simile (1). Così l'attrazione elettrica suppone la contrarietà degli stati elettrici; l'affinità chimica, la contrarietà degli elementi; l'irritazione, la contrarietà della sostanza irritante e dell'organo sul quale essa fa impressione; tale è l'irritazione che determina le funzioni preparatrici o complementari dell'assimilazione (2). La sensazione, infine, esige la contrarietà tra lo stato dell'oggetto del senso e lo stato del senso stesso.

Se, dunque, si sviluppa nella sensibilità, a misura che essa subisce la stessa impressione,

---

(1) ARIST., *Dc ani.*, II, 4: 'Απαθοῦς ὄντος τοῦ ὁμοίου ὑπὸ τοῦ ὁμοίου.

(2) ID., *ibid.* CHAUSSIER, ap. BUISSON, *loc. cit.*, pag. 232.

una tendenza a persistere nello stesso stato dove l'impressione l'aveva messa, ovvero a ritornarvi, l'opposizione tra lo stato del soggetto e lo stato dove l'impressione esterna lo fa arrivare sparisce sempre più, e, sempre più, la sensazione s'indebolisce. Per esempio, ogni sensazione uniforme a lungo ripetuta, smussando la sensibilità, provoca il sonno, e tanto più lo provoca quanto più essa è forte e quanto più viva è la sensibilità. Tal'è l'effetto ordinario d'un barcollamento o d'un cullamento continuo, o d'un rumore monotono, sopratutto nell'infanzia (1). Ora, se il movimento o il rumore viene a cessare, il sonno cessa. Il riposo, il silenzio risvegliano. Gli è, dunque, che il rumore ed il movimento non provocano il sonno se non sviluppando negli organi dei sensi una specie d'attività oscura che li eleva al tono della sensazione, che perciò stesso la distrugge, ma che ne fa un bisogno per la sensibilità. Dal momento che la causa della sensazione viene a sparire, il bisogno si manifesta con l'inquietudine ed il risveglio. Così, è con lo sviluppo progressivo d'un'attività interna che si spiega l'indebolimento progressivo della passività.

---

(1) Cfr. BARTHEZ, *Nouv. Élém. de la science de l'homme*, XI, 2.

D'altra parte, il movimento implica la passione; l'azione nella causa, la passione nel soggetto del movimento, che subisce l'azione della causa. Se, dunque, il movimento, a misura che si ripete, si cambia sempre più in un movimento involontario, non è nella volontà, è nell'elemento passivo del movimento stesso che si sviluppa a poco a poco un'attività segreta. Non è l'azione propriamente detta che la continuità o la ripetizione della locomozione fa nascere o fortifica; è una tendenza sempre più oscura e irriflessa, che discende sempre più avanti nell'organismo, e vi si concentra sempre più. L'abitudine non esercita che un'influenza indiretta sugli atti semplici della volontà e dell'intelligenza, abbassando dinanzi ad esse gli ostacoli, e assoggettando ad esse i mezzi.

Non è nemmeno l'attività vera, questo desiderio che s'accende nel senso, a misura che la sensazione si spegne, e che non si rivela che con i suoi effetti. È una tendenza cieca, che ha tanto della passione quanto dell'azione.

Così, la continuità o la ripetizione abbassa la sensibilità; esalta la motilità. Ma essa esalta l'una e abbassa l'altra nel medesimo modo, per una sola e medesima causa: lo sviluppo d'una spontaneità irriflessa, che penetra e si stabilisce sempre più nella passività dell'or-

ganizzazione, al di fuori, al disotto della regione della volontà, della personalità e della coscienza.

L'indebolimento graduale delle sensazioni e la facilità crescente dei movimenti si spiegherebbero forse, a forza d'ipotesi, con qualche cambiamento (che l'anatomia non dimostra) nella costituzione fisica degli organi (1). Ma nessuna modificazione organica può spiegare la *tendenza*, l'inclinazione, di cui il progresso coincide con la degradazione della sensazione e dello sforzo. Forse ancora si riuscirebbe fino a un certo punto a spiegare, come si è cercato di farlo (2), con il progresso dell'attenzione, della volontà, dell'intelligenza, il progresso della facilità e della sicurezza dei movimenti, e la sparizione della sensazione. Ma se la sensazione sparisce a lungo andare perchè l'attenzione se ne stanca e si rivolge altrove, di dove viene che la sensibilità domanda sempre più questa sensazione che la volontà abbandona? Se il movimento diventa più pronto e più facile, perchè l'intelligenza

---

(1) Cfr. ISAAC, *De consuetudine eiusque effectibus ex fibra sensim mutata ducendis* (Erfordiae, 1737, in-4°).

(2) Cfr. BONNET, *Ess. de psychol.* (*Oeuvres*, VIII), 82-9; DUG. STEWART, *Philosoph. de l'espr. hum.*, pag. 175.

ne conosce meglio tutte le parti, e perchè la volontà combina l'azione con più sicurezza e precisione, donde viene che, con il progresso della facilità del movimento, coincide il decrescere della volontà e della coscienza?

Le teorie fisiche e le teorie razionaliste sono qui egualmente in errore. La legge dell'abitudine non si spiega che con lo sviluppo di una Spontaneità passiva e attiva nello stesso tempo, ed egualmente differente dalla Fatalità meccanica e dalla Libertà riflessiva.

III. — Nondimeno, pur diventando un'abitudine, ed uscendo dalla sfera della volontà e della riflessione, il movimento non esce dall'intelligenza. Esso non diventa l'effetto meccanico d'una impulsione esteriore, ma l'effetto d'una inclinazione che succede al volere. Questa inclinazione si forma a gradi, e per quanto lungi la coscienza la può seguire, essa vi riconosce sempre una tendenza al fine che la volontà si proponeva. Ora, ogni tendenza ad un fine implica l'intelligenza.

Ma nella riflessione e nella volontà, il fine che si propone l'intelligenza è un oggetto che essa si oppone, come lo scopo più o meno lontano del movimento. Nel progresso dell'abitudine, a misura che alla volontà succede l'inclinazione, questa si avvicina sempre più al-

l'atto, alla realizzazione del quale aspira, ne riveste sempre più la forma. La durata del movimento cambia a poco a poco la potenza, la virtualità in tendenza, e a poco a poco la tendenza si cambia nell'azione. L'intervallo che l'intelletto si rappresentava tra il movimento ed il suo scopo diminuisce, dunque, a poco a poco; la distinzione si cancella; il fine di cui l'idea provocava l'inclinazione s'avvicina a questa, vi tocca e vi si confonde. Alla riflessione che percorre e misura le distanze dei contrarî, i mezzi delle opposizioni, un'intelligenza immediata succede a gradi, dove niente separa il soggetto e l'oggetto del pensiero.

Nella riflessione e nella volontà, il fine del movimento è un'idea, un ideale da compiere, qualche cosa che dev'essere, che può essere, e che non è ancora. È una possibilità da realizzare. Ma a misura che il fine si confonde con il movimento, e il movimento con la tendenza, la possibilità, l'ideale vi si realizza. L'*idea* diviene *essere*, l'essere stesso e tutto l'essere del movimento e della tendenza che essa determina. L'abitudine è sempre più un'*idea sostanziale*. L'intelligenza oscura che succede con l'abitudine alla riflessione, quell'intelligenza immediata dove l'oggetto ed il soggetto sono confusi, è un'intuizione *reale*,

dove si confondono il reale e l'ideale, l'essere ed il pensiero.

Infine, è sempre più fuori della sfera della personalità, come anche fuori dell'influenza dell'organo centrale della volontà, è negli organi immediati dei movimenti che si formano le inclinazioni, le quali fanno l'abitudine, e che se ne realizzano le idee; ed è di questi organi che queste inclinazioni, queste idee divengono sempre più la forma, il modo di essere, l'essere stesso. La spontaneità del desiderio e dell'intuizione si dissemina, in qualche modo, sviluppandosi, nella molteplicità indefinita dell'organizzazione.

Ma è per una serie di gradi impercettibili che le inclinazioni succedono alla volontà. È anche per una impercettibile degradazione che spesso queste inclinazioni, nate dal costume, si rilasciano se esso sta per interrompersi, e che i movimenti usciti dal patrimonio della volontà vi rientrano con il tempo. Tra i due stati, la transizione è insensibile, il limite è dappertutto e in nessuna parte. La coscienza si sente spirare con la volontà, poi rivivere con essa, attraverso una gradazione e una degradazione continua; e la coscienza è la prima, l'immediata, l'unica misura della continuità.

Non solamente, dunque, i movimenti che

l'abitudine sottrae gradatamente alla volontà non escono per ciò stesso dalla sfera dell'intelligenza per passare sotto l'impero d'un meccanismo cieco; ma essi non escono dalla stessa attività intelligente dove avevano preso origine (1). Una forza estranea non viene a dirigerli: è sempre la medesima forza che ne è il principio, ma che vi si abbandona sempre più all'attrazione del suo proprio pensiero. È la medesima forza che, senza niente perdere d'altronde della sua unità superiore nella personalità, moltiplicandosi senza dividersi, abbassandosi senza discendere, si risolve essa stessa, per molti lati, nelle sue tendenze, nei suoi atti, nelle sue idee, si trasforma nel tempo e si dissemina nello spazio.

Non è, dunque, una necessità esterna e di coazione quella dell'abitudine, ma una necessità d'attrazione e di desiderio (2). È bene una legge, questa *legge delle membra* (3), che

---

(1) BERKELEY, *Siris*, pag. 123: «... Poichè dunque non è dal musicista stesso che procedono questi movimenti, bisogna che sia da qualche altra intelligenza attiva; forse da quella medesima intelligenza che governa le api ed i ragni, e che muove le membra di quelli che camminano dormendo ».

(2) PORTERFIELD, *Traité de l'Oeil*, II, 17.

(3) S. PAOLO, *Epist. ad Rom.*, VII, 23: Βλέπω δε ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσί μου ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου.

succede alla libertà dello spirito. Ma questa legge è una *legge di grazia*. È la causa finale che predomina sempre più sulla causa efficiente e che l'assorbe in sè. E allora, in effetti, il fine ed il principio, il fatto e la legge, si confondono nella necessità.

Ora, frattanto, qual'è la differenza tra le tendenze generate dalla continuità o dalla ripetizione dell'atto, e quelle tendenze primitive che costituiscono la nostra natura? Qual'è la differenza tra l'abitudine e l'istinto?

Come l'abitudine, l'istinto è una tendenza ad un fine, senza volontà e senza coscienza distinta. Solamente, l'istinto è più irriflesso, più irresistibile, più infallibile. L'abitudine si avvicina sempre più, senza toccarla mai forse, alla sicurezza, alla necessità, alla spontaneità perfetta dell'istinto. Tra l'abitudine e l'istinto, tra l'abitudine e la natura, la differenza non è, dunque, che di grado, e questa differenza può essere ridotta e diminuita all'infinito.

Come lo sforzo tra l'azione e la passione, l'abitudine è il limite comune, o il termine medio tra la volontà e la natura ; ed è un *termine medio* mobile, un limite che si sposta senza posa, e che avanza con un progresso insensibile da una estremità all'altra.

L'Abitudine è, dunque, per così dire, la *differenziale* infinitesimale, o, ancora, la *flussione* dinamica dalla Volontà alla Natura. La natura è il *limite* del movimento di decrescenza dell'abitudine.

Per conseguenza, l'abitudine può essere considerata come un metodo, come il solo metodo reale, per mezzo di una *serie convergente* infinita, per l'approssimazione del rapporto, reale in sè, ma incommensurabile nell'intelletto, della Natura e della Volontà.

Discendendo per gradi dalle più chiare regioni della coscienza, l'abitudine ne porta con sè la luce nelle profondità e nell'oscura notte della natura. È una natura acquisita (1), una *seconda natura* (2), che ha la sua ragione ultima nella natura primitiva, ma che essa sola la spiega all'intelletto. È, infine, una natura *naturata*, opera e rivelazione successiva della natura *naturante*.

L'abitudine trasforma in movimenti istintivi i movimenti volontarî. Ora, nel movimento più volontario, la volontà non si propone e l'intelletto non si rappresenta che la forma esteriore e l'estremità del movimento.

---

(1) GALEN., *De motu muscul.*, II, 17: Ἐπίκτητος φύσις.
(2) ARIST., *de Mem.*, 2.

Tuttavia, tra il moto nello spazio e l'eserzione (*exertion*) della potenza motrice, vi è un mezzo riempito da mezzi che resistono dapprima, e di questa resistenza sola noi abbiamo nello sforzo la coscienza oscura. Come la potenza motrice si applica a questo mezzo che resiste? è ciò di cui non abbiamo più alcuna coscienza. A misura che noi indietreggiamo dalla fine all'origine, le tenebre s'addensano (1). Ora, con l'esercizio ripetuto e prolungato, noi impariamo a proporzionare la quantità dello sforzo ed a sceglierne il punto d'applicazione conformemente al fine che vogliamo raggiungere; e nel medesimo tempo svanisce la coscienza dello sforzo.

Così gli organi si abituano talmente ai movimenti che esigono un esercizio violento o un lavoro penoso, da diventarne per lungo tempo incapaci di movimenti più dolci. Un uomo abituato ad eseguire dei movimenti forti con i muscoli delle mani e delle dita scrive meno fermo di un altro (2). Il principio del movimento s'è fatto, senza saperlo, un

---

(1) VAN HELMONT, *De morbis archealibus* (*Ortus medicinae*, Amstelodami, 1648, in-4°), pag. 550, a: « Non enim modum novi quo initia seminalia suas dotes exprimunt, qui plane ut a priori mihi ignotus est ».

(2) BARTHEZ, *Nouv. élém. de la science de l'homme*, XIII, 1.

tipo, un'*idea d'azione* (1), di cui non può disfarsi, e oltrepassa involontariamente, convulsivamente a dirittura, ogni fine situato al di qua del suo fine abituale.

Noi avevamo, dunque, anche dell'applicazione originale della potenza motrice all'organo del movimento qualche intelligenza confusa ed inesplicabile e qualche ineffabile intenzione, che l'abitudine ha potuto ancora cogliere. È il medesimo punto dove l'abitudine conduce la coscienza oscura dello sforzo, poi la coscienza chiara della direzione esteriore del movimento nello spazio. I gradi della coscienza si ripiegano in tal modo l'uno sull'altro, dal più elevato al più umile, e allora il movimento intero si fa come da sè stesso; esso diventa tutto intero naturale, istintivo, come lo è sempre la prima applicazione della potenza motrice all'organo del movimento.

Inoltre, se lo sforzo implica la resistenza, la resistenza, a sua volta, non si manifesta che nello sforzo. Come uscire da questo circolo, e dove trovare il principio?

La volontà, in generale, suppone l'idea dell'oggetto; ma l'idea dell'oggetto suppone egualmente quella del soggetto.

---

(1) STAHL, *De vera diversitate corporis mixti et vivi* (*Theoria medica vera*), pag. 78-9. *Negot. otios.*, pag. 72.

Lo sforzo vuole, dunque, necessariamente una tendenza antecedente senza sforzo, che nel suo sviluppo incontra la resistenza; ed è allora che la volontà si trova, nella riflessione dell'attività su sè stessa, e si risveglia nello sforzo (1). La volontà, in generale, suppone un'inclinazione anteriore, involontaria, dove il soggetto ch'essa trascina non si distingue ancora dal suo oggetto.

Il movimento volontario non ha, dunque, solamente la sua materia, la sua sostanza, ma la sua origine e la sua sorgente nel desiderio (2). Il desiderio è un istinto primordiale, nel quale lo scopo dell'atto è confuso con l'atto, l'idea con la realizzazione, il pensiero con lo slancio della spontaneità; è lo stato di natura, è la *natura* stessa.

La degradazione successiva della coscienza e della volontà nella parte volontaria del movimento rappresenta, dunque, la serie simultanea degli stati della volontà e della coscienza nelle parti del movimento totale, dalla regione della volontà fino a quella della sola natura. L'ultimo grado dell'abitudine risponde alla natura stessa. La natura non è, dun-

(1) M. de Biran, *Infl. de l'habitude*, pag. 28, nota.

(2) Van Helmont, *loc. cit.*, pag. 550, b: « Sunt autem ideae desiderii solae directrices motivae ».

que, come quest'ultimo grado, che l'immediazione della fine e del principio, della realtà e dell'idealità del movimento, o del cambiamento in generale, nella spontaneità del desiderio.

Più noi ritorniamo dall'atto finale del movimento al suo principio, più anche dall'unità della direzione discendiamo in una molteplicità indistinta, donde si solleva da tutte le parti l'energia motrice (1). È il termine al quale tende il progresso dell'abitudine: la dispersione del movimento nella molteplicità delle tendenze e nella diversità degli organi. Nella natura anche, nella natura primitiva come in questa seconda natura dell'abitudine, si lascia, dunque, intravedere, al disotto dell'unità centrale della personalità, la dispersione misteriosa della forza e dell'intelligenza, sparsa, assorbita nella sostanzialità delle sue proprie idee.

L'attività motrice comprende, dunque, come in una progressione continua, tutte le potenze che si estendono dalla volontà all'istinto. Ma le potenze inferiori non vi sono contenute che sotto una forma ridotta e compendiata. Esse si sviluppano in una serie varia di

---

(1) Cfr. BARTHEZ, *loc. cit.*, V. I, sulle forze muscolari.

funzioni e d'organi, da quella vetta elevata della vita, rischiarata dalla luce del pensiero, fino alle più basse ed alle più tenebrose regioni. Dalle funzioni locomotrici alle funzioni preparatorie della nutrizione, da queste alla nutrizione stessa ed alla vegetazione, si vedono succedere ai movimenti distinti, figurabili e misurabili nella estensione, dei movimenti quasi insensibili, poi dei movimenti molecolari, infine delle trasformazioni chimiche e le operazioni vitali più segrete. La meccanica cede sempre più al dinamismo irrappresentabile ed inesplicabile della vita. Il campo dell'immaginazione si chiude, la face dell'intelletto s'estingue, la volontà si ecclissa, e la coscienza svanisce. Nello stesso tempo, con la simmetria e l'opposizione degli organi, la centralizzazione dell'organismo diminuisce. All'impero dell'unità cerebrale succede sempre più la diffusione della vita in una moltitudine di centri indipendenti (1). L'influenza dell'abitudine è potente ancora, con quella della volontà, sulle funzioni miste, superiori alla vita vegetale ; essa si manifesta altamente, come lo si è visto più su, nel cambiamento che essa apporta ai periodi che ne sono il carat-

---

(1) BICHAT, *Recherches sur la vie*, art. II, sgg.

tere eminente. Essa s'estende anche alla vita vegetale; vi modifica profondamente gl'istinti; altera e plasma in gran parte il temperamento. I muscoli e le articolazioni che si esercitano diventano più forti e più voluminosi nel tempo stesso che più agili: la nutrizione vi è più possente. Ci si abitua a lungo andare ai veleni più violenti. Nelle affezioni croniche, i medicamenti perdono la loro forza, ed è necessario cambiarli di tanto in tanto (1). I movimenti o le situazioni, dapprima più contrarî e più faticosi, divengono a lungo andare i più comodi, e finiscono per mutarsi in condizioni indispensabili delle funzioni alle quali sono stati sempre associati; similmente gli alimenti, l'aria più malsana e più funesta diventano, con l'abitudine, le condizioni stesse della salute (2). La considerazione dell'abitudine è uno degli elementi più importanti dell'igiene, della diagnostica e della terapeutica (3). L'abitudine non diviene nulla,

(1) GALEN., *De sanit. tuenda*, V, 9. HOFFMANN, *Medic. rat. syst.*, II, XIV, 17. HAHN, *De consuetudine* (Lugd. Batav. 1751, in-4°), pag. 72.

(2) HIPPOCR., *Aphor.*, II, 50: Τὰ ἐκ πολλοῦ χρόνου συνήθεα, κἂν ᾖ χείρω, τῶν ἀσυνήθων ἧσσον ἐνοχλεῖν εἴωθε. WETZEL, *De consuet. circa rerum non naturalium usum* (Basileae, 1730, in-4°). JUNGNIKEL, *De consuetudine altera natura* (Witt., 1787, in-4°), pag. 12, sgg. HAHN, *De consuet.*, S. II. BARTHEZ, *loc. cit.*, XIII.

(3) ERASISTR., *De paral.*, II, ap. GALEN., *De consuetudine* I, etc.

o almeno non sembra divenir tale, che nelle funzioni più elementari dell'organizzazione. Ma fino in questi abissi che sembrano esserle interdetti, gli ultimi e pallidi raggi della luce ch'essa trae dalla coscienza rischiarano, nel più profondo della natura, il mistero della identificazione dell'ideale e del reale, della cosa e del pensiero, e di tutti i contrarî che l'intelletto separa, confusi in un atto inesplicabile d'intelligenza e di desiderio.

Con lo stesso principio e con la stessa analogia sembra scoprirsi il segreto di quella vita anormale e parassitaria che si sviluppa nella vita regolare, che ha i suoi periodi, il suo corso, la sua nascita e la sua morte; è un'idea o un essere, o non sarebbe piuttosto un'idea e un essere nello stesso tempo, un'idea concreta e sostanziale fuori di ogni coscienza, quella che fa la malattia? (1) Non sarebbe là anche il segreto divino della trasmissione della vita, come d'una idea creatrice, che si distacca e

---

(1) Cfr. VAN HELMONT, *De ideis morbosis*, *De morbis archealibus*, etc. BARTHEZ, *passim*. SYDENHAM (*Opp.* init.) definisce la malattia: il metodo della natura per espellere il principio malefico. Questa definizione implica egualmente l'*idea morbosa;* ma bisogna prendere l'idea *in concreto*, εἶδος ἔνυλον. Cfr. STAHL, V. HELMONT e BARTHEZ sugli effetti dei veleni, dei virus contagiosi e delle passioni violente, che imprimono al principio vitale delle *forme* o *idee morbose* corrispondenti.

s'isola nel trasporto dell'amore per vivere della sua vita propria, e farsi a sè stessa il suo corpo, il suo mondo ed il suo destino? (1). Non sarebbe questo, nella stessa maniera, il segreto della trasmissione della malattia stessa, dell'idea sostanziale della malattia, che attende il suo tempo e la sua ora per essere nel figlio ciò ch'essa era nel padre, e che si propaga con le sue forme ed i suoi periodi immutabili di generazione in generazione? (2).

Infine, non solamente la forma più elevata della vita nell'umanità, l'attività motrice, racchiude in compendio tutte le forme inferiori che si sviluppano nelle funzioni subordinate; ma la serie di queste funzioni non è essa stessa che il riassunto dello sviluppo generale della vita nel mondo, di regno in regno, di genere in genere, di specie in specie, fino ai più imperfetti rudimenti ed agli elementi più semplici dell'esistenza. Il mondo, la natura intera offre l'aspetto d'una progressione continua, dove ciascun termine è la condizione e la materia di tutti i termini superiori, la forma di tutti gl'inferiori, e dove ciascuno si svi-

---

(1) V. HELMONT, *De morbis archealibus*, *pag.* 550, b.

(2) ID., *ibid.* BURCHART (praeside Stahlio), *De haereditaria dispositione ad varios affectus* (1706, in-4°). IUNG, *De consuetudinis efficacia*, pag. 13.

luppa, per conseguenza, e si rappresenta per parti ed in dettaglio in tutta la serie che esso racchiude.

Così, nel suo progresso nel seno della vita interiore della coscienza, l'abitudine raffigura sotto una forma successiva l'universalità dei termini che segnano nel mondo esteriore, sotto la forma oggettiva ed immobile dello spazio, lo sviluppo progressivo delle potenze della natura. Ora, nello spazio, la distinzione delle forme implica la limitazione; non vi sono che delle differenze determinate, finite; niente, dunque, può dimostrare tra i limiti un'assoluta continuità, e, per conseguenza, da un'estremità all'altra della progressione, l'unità d'un medesimo principio. La continuità della natura non è che una possibilità, un'idealità indimostrabile dalla natura stessa (1). Ma quest'idealità ha il suo tipo nella realtà del progresso dell'abitudine: essa ne trae la sua prova, con la più potente delle analogie.

Nell'uomo, il progresso dell'abitudine conduce la coscienza, per una degradazione non interrotta, dalla volontà all'istinto, e dall'unità compiuta della persona all'estrema diffusione

---

(1) KANT, *Crit. de la Rais. pure.*

dell'impersonalità. È, dunque, una sola forza, una sola intelligenza che è nella vita dell'uomo il principio di tutte le funzioni e di tutte le forme della vita.

Solamente, con le condizioni dello spazio e del movimento, spariscono quelle della riflessione e della memoria. Le funzioni più involontarie della nostra vita, quelle della nutrizione, per esempio, non sono abitudini antiche (1), trasformate in istinti. Non solamente non vediamo che esse siano mai dipese dalla nostra volontà, ma giammai hanno potuto dipenderne; esse si compongono di movimenti insensibili e di alterazioni organiche che sono fuori della sfera dell'immaginazione e dell'intelletto. Ma l'abitudine conduce allo stesso punto i movimenti volontarî e li trasforma in istinti. La degradazione della volontà e della coscienza nella serie graduata delle funzioni vitali non deve, dunque, anche essa essere che il segno della sparizione graduale delle condizioni dell'intelletto e della

---

(1) PERRAULT, *Des sens extérieurs* (*Oeuvres*, 1721, in-4°) pag. 547: « Per l'attenzione che essa (l'anima) ha dato a tutte queste cose nei primi tempi della vita, essa ha acquistato una perfetta conoscenza di tutte le loro proprietà, e, per il lungo uso che ne ha fatto, se le è rese talmente familiari, che non ha più bisogno di impiegarvi che dei pensieri confusi e trascurati ». Cfr. pag. 569.

volontà riflessiva, nell'identità di una stessa anima (1).

È la stessa cosa nella serie dei regni, dei generi, delle specie.

La forma più elementare dell'esistenza, con l'organizzazione più imperfetta, è come l'ultimo momento dell'abitudine, realizzato e sostantivato nello spazio sotto una figura sensibile. L'analogia dell'abitudine ne penetra il segreto e ce ne dà il senso (2). Fino nella vita confusa e multipla del zoofito, fino nella pianta, fino nel cristallo stesso (3), si possono, dunque, seguire, a questa luce, gli ultimi raggi del pensiero e dell'attività, che si di-

---

(1) È là lo spirito e la lettera dello stahlianismo, quasi sempre mal conosciuto e mal compreso dai suoi avversarii, anche dal saggio e profondo BARTHEZ. Cfr. STAHL, *passim*, e principalmente *Negotium otiosum*. — SCALIGERO, *Exercit. exoter, adv. Card.*, pag. 987: « Anima sibi fabricat dentes, cornua, ad vitam tuendam: iis utitur, et scit quo sit utendum modo, sine objecto aut phantasia ulla ».

(2) M. DE BIRAN, *loc. cit.*, pag. 124: « ... Non si potrebbe congetturare che l'esercizio ripetuto dei medesimi movimenti rende le parti stesse più mobili, più *irritabili*, convertendole in focolari *artificiali* di forze, come gli organi vitali, o quelli degli animali a sangue freddo, ne sono dei focolari naturali? ».

(3) HERDER, *Idées sur la philos. de l'hist.*, I, 143: « Il cristallo si sviluppa con più abilità e regolarità che non ne possa mostrare l'ape nella costruzione della sua celletta, o il ragno nel tessuto della sua tela. Non v'è nella materia bruta che un istinto cieco, ma infallibile ».

sperdono e si dissolvono senza spegnersi, ma lungi da ogni riflessione possibile, nei vaghi desiderî dei più oscuri istinti.

Tutta la serie degli esseri non è, dunque, che la progressione continua delle potenze successive di un solo e medesimo principio, che s'inviluppano le une con le altre nella gerarchia delle forme della vita, e che si sviluppano in senso inverso nel progresso dell'abitudine. Il limite inferiore è la necessità, il Destino se si vuole, ma nella spontaneità della Natura; il limite superiore, la Libertà dell'intelletto. L'abitudine discende dall'una all'altra; essa riavvicina questi contrarî, e riavvicinandoli ne svela l'essenza intima e la necessaria connessione.

IV. — L'azione e la passione non sono racchiuse tra lo sforzo e l'ultimo grado della spontaneità vitale. Esse si estendono al di là e più in alto nella volontà e nell'intelligenza. L'influenza dell'abitudine si estende, dunque, anche a quelle regioni più elevate e più pure dello spirito e del cuore. Ma noi abbiamo determinato la legge dell'abitudine, e ne abbiamo assegnato il principio nel tipo originale e nelle condizioni prime della coscienza. Ci basterà di verificare la generalità di questa legge e di questo principio.

Da che l'anima è arrivata alla coscienza di sè, essa non è più solamente la forma, il fine, o anche il principio dell'organizzazione; in lei stessa s'apre un mondo che si svolge e si distacca sempre più dalla vita del corpo, e dov'essa ha la sua vita propria, il destino proprio e il suo fine da compiere. È a questa vita superiore che sembra aspirare senza potervi giungere il progresso incessante della vita e della natura, come alla sua perfezione, al suo bene (1). Questa vita, al contrario, ha il suo bene in sè; ed essa lo conosce, lo cerca, lo abbraccia, nello stesso tempo come il suo bene e come il bene stesso e la perfezione assoluta. Ma il piacere ed il dolore hanno le loro ragioni nel bene e nel male; essi ne sono i segni sensibili. Qui, dunque, in questo mondo dell'anima, si trova, con il più vero bene, la forma più vera della sensibilità; è la passione dell'anima, il *sentimento*. Al sentimento si oppone l'attività spirituale e morale che persegue il bene o il male, mentre il sentimento ne raccoglie l'impressione.

La continuità o la ripetizione deve, dunque, indebolire per gradi il sentimento, come essa indebolisce la sensazione; essa vi spegne

---

(1) PLOTIN., *Ennead.*, I, 6: 'Αναβατέον οὖν πάλιν ἐπὶ τὸ ἀγαθὸν οὗ ὀρέγεται πᾶσα ψυχή...: 'Εφετὸν μὲν γὰρ ὡς ἀγαθόν, καὶ ἡ ἔφεσις πρὸς τοῦτο.

per gradi, come nella sensazione, il piacere e il dolore. Essa cambia parimenti in un bisogno il sentimento stesso che distrugge; essa ne rende sempre più la privazione insopportabile all'anima. In pari tempo, la ripetizione o la continuità rende l'attività morale più facile e più sicura. Essa sviluppa nell'anima non solo la disposizione, ma l'impulso e la tendenza attuale all'azione, come negli organi la tendenza al movimento. Infine, al piacere fuggitivo della sensazione passiva, essa fa per gradi succedere il piacere dell'azione.

Così si sviluppano sempre più, nel cuore di colui che fa il bene, ed a misura che l'abitudine vi distrugge le emozioni passive della pietà, l'attività soccorrevole e le gioie interiori della carità (1). Così, l'amore s'aumenta con le testimonianze stesse che dà di sè (2); così, esso rianima con la sua fiamma penetrante le impressioni che s'estinguono, e riapre ad ogni istante le sorgenti esaurite della passione.

Infine, nell'attività dell'anima, come nel movimento, l'abitudine trasforma a poco a poco in una tendenza involontaria la volontà dell'azione. I *costumi*, la *moralità*, si forma-

---

(1) BUTLER, *Analogie;* DUG. STEWART.

(2) ARIST., *Eth. Nicom.*, VIII, 9; IX, 7.

no in questo modo. La virtù dapprima è uno sforzo, una fatica; essa diventa con la pratica sola un'attrazione ed un piacere, un desiderio che si dimentica o che s'ignora, e a poco a poco s'avvicina alla santità dell'innocenza. Là è tutto il segreto dell'educazione. La sua arte è d'attirare al bene con l'azione, e di fissarvi l'inclinazione (1). Così si forma una *seconda natura*.

Nel seno dell'anima stessa, come in quel mondo inferiore che essa anima e che non è lei, si scopre, dunque, ancora, come il limite dove il progresso dell'abitudine fa ridiscendere l'azione, la spontaneità irriflessa del desiderio, l'impersonalità della *natura;* e qui ancora è la spontaneità naturale del desiderio che è la sostanza medesima, nel medesimo tempo che la sorgente e l'origine prima dell'azione.

Il mondo morale è per eccellenza l'impero della libertà. È essa stessa che vi si propone il suo fine, che si comanda e che esegue l'azione. Ma, come nel movimento, se è la volontà che pone il fine nello spazio e determina la direzione, non è essa, o almeno non è la volontà riflessa, che combina e concerta anticipatamente la produzione stessa del movimento, e il movimento non può uscire che dal

(1) ARIST., *Polit.*, VIII; *Eth. Nicom.*, X, 10.

fondo dell'istinto e del desiderio, dove l'idea della natura si fa essere e sostanza; così, nel mondo morale, l'intelletto discerne il fine, e la volontà se lo propone, ma non è la volontà, non è l'intelletto astratto che può rimuovere da principio nella loro sorgente le potenze dell'anima per spingerle al bene (1). È il bene stesso, almeno l'idea del bene, che discende in queste profondità, vi genera ed eleva a sè l'amore. La Volontà non fa che la forma dell'azione; la libertà irriflessa dell'Amore ne fa tutta la sostanza, e l'amore non si distingue più dalla contemplazione di ciò che ama, nè la contemplazione dal suo oggetto; è là il fondo, la base ed il cominciamento necessario; è lo stato di *natura*, di cui ogni volontà involge e presuppone la spontaneità primordiale. La natura è tutta nel desiderio, il desiderio nel bene che l'attira. Così si verifica a rigore questa profonda parola d'un profondo teologo: « La natura è la grazia preveniente ». È Dio in noi, Dio nascosto per ciò solo che è troppo al di dentro, e in quel fondo intimo di noi stessi, dove noi non discendiamo (2).

---

(1) ARIST., *De ani.*, III, 9: Οὐδὲ τὸ λογιστικὸν καὶ ὁ καλούμενος νοῦς ἐστὶν ὁ κινῶν. Ἔτι καὶ ἐπιτάττοντος τοῦ νοῦ καὶ λεγούσης τῆς διανοίας φεύγειν τι ἢ διώκειν, οὐ κινεῖται. *Ibid.*, 10: Ὁ μεν νοῦς οὐ φαίνεται κινῶν ἄνευ ὀρέξεως.

(2) FÉNÉLON, *De l'Exist. de Dieu*, XCII. S. AUGUST., ap. eumd. *ibid.*: « Intimior intimo nostro ». ARIST., *Eth.*

V. — Finalmente, fino nella sfera dell'intelletto puro e della ragione astratta (1) la legge dell'abitudine si ritrova ancora, e per conseguenza anche il principio di questa legge, la spontaneità naturale.

L'intelletto si sviluppa nello stesso tempo e nel medesimo senso che l'attività motrice, in senso inverso alla sensibilità, ed alla passività in generale (2). La passività non vi è pertanto interamente nulla. L'intelletto, distinto dall'intuizione semplice, non è l'attività tutta pura. Ogni percezione distinta e ogni idea implica, come abbiamo visto, una diversità che ci si rappresenta sotto la forma di una estensione, e di cui si percorrono gl'intervalli col pensiero. Ogni operazione dell'intelletto implica l'immaginazione d'un movimento. È il carattere che l'ha fatto giustamente chiamare la *ragione discorsiva*. Ora, lo si è visto egualmente, ogni movimento implica, a qualunque siasi grado, la passione. Ora è l'og-

---

Eud., VII, 14: Κινεῖ γάρ πως πάντα τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον. Λόγου δ'ἀρχὴ οὐ λόγος ἀλλά τι κρεῖττον. Τί οὖν ἂν κρεῖττον καὶ ἐπιστήμης εἴποι [RITTER: εἴη], πλὴν θεός. VICO, *De l'Ant. sag. de l'Ital.* (trad. di Michelet), c. 6: « Dio è il primo motore di tutti i movimenti, sia dei corpi che delle anime. Come c'insegna la Santa Scrittura, nessuno di noi può andare al Padre, se il Padre non ve lo porta, etc. ».

(1) Sulle abitudini dello spirito, cfr. sopratutto M. DE BIRAN, *Influence de l'habitude sur la faculté de penser*.

(2) Vedi più in alto, pag. 24.

getto dell'intelletto che gli dà l'impulso; esso è allora come interamente passivo. Ora è esso stesso che si mette in movimento, e allora riunisce in sè la passione e l'azione; quella nel suo movimento; questa nell'attenzione che fissa al movimento intellettuale la sua direzione e il suo fine.

Qui ancora la continuità o la ripetizione esercita sulla passività e sull'attività un'influenza contraria.

Ogni percezione, ogni concezione disattenta, involontaria, e, per conseguenza, passiva fino ad un certo punto, svanisce a poco a poco se si prolunga o se si ripete. Essa non dispare così completamente come la sensazione o il sentimento; ma diviene sempre più confusa, e sempre più sfugge alla memoria, alla riflessione, alla coscienza. Al contrario, più l'intelletto o l'immaginazione si esercitano alla sintesi successiva delle idee o delle immagini, più essa è loro facile; più essa diviene pronta, sicura e precisa; più nello stesso tempo diventa una tendenza indipendente dalla volontà. I movimenti passivi dell'intelletto si convertono anche sempre più in inclinazione. Non sono, come si è supposto, le idee o le immagini che si chiamano per associarsi, che s'attirano o che si precipitano le une verso le altre con una velocità crescente;

come dei corpi gravitanti nello spazio. In immagini ed idee, non vi è movimento e principio di movimento. Non è l'*associazione delle idee* che spiega l'abitudine (1) ; è con la legge, è con il principio dell'abitudine che si spiega l'associazione delle idee. Quell'inclinazione dove l'attività dell'intelletto e dell'immaginazione s'assorbe per gradi, è la spontaneità naturale sviluppata nel movimento, trascinante come in una rapida corrente l'attenzione, la volontà, la coscienza stessa, disperdendo nello stesso tempo e spandendo da tutte le parti in una diversità indefinita di idee e d'immagini indipendenti, come in una vita diffusa e multipla, l'unità e l'individualità dell'intelligenza. Così, nel torrente della circolazione, all'impulso primo del cuore, a misura che ce se ne allontana, succede sempre più la tonicità propria e l'energia diffusa delle ramificazioni del sistema vascolare.

Infine, questo stato di *natura*, dove l'abitudine riduce il pensiero, com'essa vi conduce la volontà e il movimento, è la condizione e la sorgente prima di ogni pensiero distinto,

---

(1) Come pretende Dug. Stewart (*Philos. de l'esprit hum.*, II, 14, sgg.) contro Reid. Hume e Hartley, similmente; Hume, supponendo una specie d'attrazione tra le idee; Hartley, per mezzo dell'ipotesi non meno arbitraria dell'incatenamento delle vibrazioni nervose.

com'è quella di ogni volontà espressa e di ogni movimento determinato. Come deliberare di afferrare nel presente o di riafferrare nel passato un'idea assente? O si cerca ciò che si sa, o non si sa ciò che si cerca. Prima dell'idea distinta che la riflessione cerca, prima della riflessione, è necessaria qualche idea irriflessa e indistinta, che ne sia l'occasione e la materia, donde si parte, dove ci s'appoggia. La riflessione si ripiegherebbe vanamente su sè stessa, perseguendosi e fuggendosi all'infinito (1). Il pensiero riflesso implica, dunque, l'immediazione antecedente di qualche intuizione confusa, dove l'idea non è distinta dal soggetto che la pensa, non più che dal pensiero. È nella corrente non interrotta della spontaneità involontaria, fluente senza rumore al fondo dell'anima, che la volontà fissa dei limiti e determina delle forme.

In ogni cosa, la Necessità della natura è la catena sulla quale trama la Libertà. Ma è una catena mobile e vivente, la necessità del desiderio, dell'amore e della grazia.

---

(1) ARIST., *Eth. Eud.*, VIII, 14: Οὐ γὰρ ἐβουλεύσατο βουλευσάμενος, καὶ τοῦτ' ἐβουλεύσατο, ἀλλ' ἔστιν ἀρχή τις οὐδ', ἐνόησε νόησας πρότερον νοῆσαι, καὶ τοῦτο εἰς ἄπειρον. Οὐκ ἄρα τοῦ νοῆσαι ὁ νοῦς ἀρχή, οὐδὲ τοῦ βουλεύσασθαι βουλή. Vedi su questo punto, come anche sul carattere della *natura*, il profondo metafisico CESALPINI, *Quaestt. peripatt.*, II, 4.

VI. — Riassumendo, l'Intelletto e la Volontà non si riportano che a dei limiti, a dei fini, a delle estremità. Il movimento misura gli intervalli. L'intervallo implica la continuità, indefinitamente divisibile, del mezzo. La continuità implica il termine medio indivisibile, dove, in tutta l'estensione del mezzo, a qualunque siasi distanza dall'uno o dall'altro estremo, gli estremi si toccano, ed i contrarii si confondono. L'intelligenza dei limiti, come di limiti distinti, racchiude, dunque, l'intelligenza dei mezzi; e il volere d'un fine, il volere dei mezzi. Questo volere e quest'intelligenza non possono essere ancora mediati, e così all'infinito. Giammai si esaurirebbe, e giammai per conseguenza si reintegrerebbe il mezzo, indefinitamente divisibile. L'intelligenza e la volontà mediata degli estremi racchiudono, dunque, un'intelligenza ed una volontà immediate dei mezzi. L'intelligenza e la volontà immediate sono come il termine medio in movimento in tutta l'estensione del mezzo. Gli estremi vi si toccano dappertutto, il principio e la fine vi si confondono. Questa intelligenza immediata è il pensiero concreto, dove l'idea è confusa nell'essere. Questa volontà immediata è il desiderio, o piuttosto l'amore, che possiede e che desidera nel medesimo tempo. Questo pensiero e questo de-

siderio, questa idea sostanzializzata nel movimento dell'amore, è la Natura.

L'intelletto e la volontà non determinano niente che non sia discreto ed astratto. La natura fa la continuità concreta, la pienezza della realtà.

La volontà si porta ai fini; la natura suggerisce e fornisce i mezzi.

L'Arte (1), opera della volontà, non ha presa che sui limiti, sulle esteriorità, sulle superficie; non ha azione che sull'esteriorità del mondo meccanico, nè strumento proprio che il movimento. La natura lavora al di dentro, e, persino nell'arte, fa essa sola la profondità e la solidità.

La Scienza, opera dell'intelletto, traccia e costruisce i contorni generali dell'idealità delle cose. La natura sola, nell'esperienza, ne dà l'integrità sostanziale. La scienza circoscrive, sotto l'unità estensiva della forma logica o matematica. La natura costituisce, nell'unità intensiva, dinamica della realtà (2).

---

(1) [Qui *Arte* è presa come sinonimo d'*industria*, come la radice donde viene « artigiano » e non come la radice donde viene « artista » *N. d. T.*].

(2) Sull'opposizione della conoscenza *circoscrittiva* e della conoscenza *costitutiva*, cfr. KANT, *Crit. della R. pura.*

Tra l'ultimo fondo della natura ed il più alto punto della libertà riflessiva, vi è un'infinità di gradi che misurano gli sviluppi di una sola e medesima potenza. Ed a misura che ci si eleva, aumenta anche, con la distinzione e l'intervallo dei contrarii, l'estensione, condizione della scienza. È come una spirale, di cui il principio risiede nella profondità della natura, e che finisce di espandersi nella coscienza.

È questa spirale che l'abitudine ridiscende, e di cui essa c'insegna la generazione e l'origine.

L'abitudine è, dunque, rinchiusa nella regione della contrarietà e del movimento. Essa resta al disotto dell'attività pura, dell'appercezione semplice, identità divina del pensiero e dell'essere; ed ha per limite e fine ultimo l'identità imperfetta dell'ideale e del reale, dell'essere e del pensiero, nella spontaneità della natura. La storia dell'Abitudine rappresenta il ritorno della Libertà alla Natura, o piuttosto l'invasione del dominio della libertà per opera della spontaneità naturale.

Infine, la disposizione nella quale consiste l'abitudine e il principio che la genera non sono che una sola e medesima cosa: è la legge primordiale e la forma più generale dell'es-

sere, la tendenza a perseverare nell'atto stesso che costituisce l'essere (1).

---

(1) [Riproduciamo, per quei lettori che non la conoscessero, una poesia di SULLY PRUDHOMME, nella quale questi, ispirandosi evidentemente alle idee del RAVAISSON, ha condensato nel giro di pochi versi, mirabili di concisione e di rappresentazione, tutta la filosofia dell'abitudine. *N. d. T.*

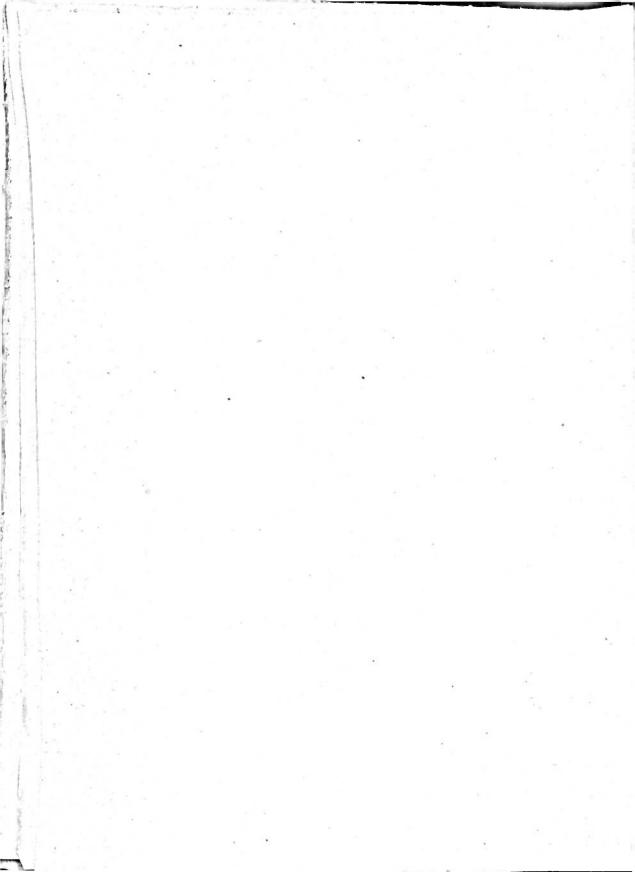
L'habitude est une étrangère
Qui supplante en nous la raison :
C'est une ancienne ménagère
Qui s'installe dans la maison.

Elle est discrète, humble, fidèle,
Familière avec tous les coins ;
On ne s'occupe jamais d'elle,
Car elle a d'invisibles soins :

Elle conduit les pieds de l'homme,
Sait le chemin qu'il eût choisi,
Connaît son but sans qu'il le nomme
Et lui dit tout bas : « Par ici ».

Travaillant pour nous en silence,
D'un geste sûr, toujours pareil,
Elle a l'oeil de la vigilance,
Les lèvres douces du sommeil.

Mais imprudent qui s'abandonne
A son joug une fois porté!
Cette vieille au pas monotone
Endort la jeune liberté ;

Et tous ceux que sa force obscure
A gagnés insensiblement,
Sont des hommes par la figure
Des choses par le mouvement].

SCIENZA DEI FENOMENI E SCIENZA DELL'ESSERE[1]

La filosofia scozzese non ha regnato in Francia se non nell'insegnamento pubblico; e in questo pacifico dominio, ove l'abbandonava sempre più l'indifferenza generale, sembra vederla di già, negletta da quegli stessi

[1] [Pubblicato originariamente nella *Revue des deux mondes* del 1 novembre 1840, col titolo di *Philosophie contemporaine*, e come recensione dei *Fragments de philosophie* di HAMILTON, tradotti da L. PEISSE, il futuro traduttore della *Logica* di STUART MILL. I *Frammenti* di HAMILTON furono tradotti anche in italiano da L. LO GATTO, dalla traduzione francese (Napoli, 1844). Sui rapporti tra la filosofia scozzese e la filosofia francese, si leggerà utilmente il diligente studio di EMILIO BOUTROUX nei suoi *Études d'histoire de la philosophie*, Paris, Alcan, 1908, pp. 413-43, al quale rimandiamo il lettore per tutti gli schiarimenti che desiderasse di avere sulla parte storica di questo saggio. Cfr. anche sulla filosofia scozzese, sui seguaci che ebbe in Francia, su COUSIN e su MAINE DE BIRAN, il capitolo II del *Rapport sur la philosophie en France au XIX^e siècle*, in cui sono utilizzati i risultati di questo studio. — *N. d. T.*].

che l'avevano sostenuta, languire e consumarsi. Essa si estingue senza rumore nella solitudine.

In Scozia, essa era appena sopravvissuta ai suoi fondatori. Essa è sembrata rinascere col successore di Brown, loro discepolo infedele. I *Frammenti* di Hamilton lo pongono a lato di Reid e di Dugald Stewart. Peisse ne ha tradotto i principali, e vi ha unito una Prefazione, che assegna a lui medesimo, per la forza del pensiero e lo splendore dello stile, un posto distintissimo nella letteratura filosofica contemporanea. Nondimeno, questa pubblicazione, pur attestando il raro talento dei suoi autori, non sembra fatta per rassicurare sulla vitalità della scuola scozzese. Al contrario, sembra che vi si trovino sintomi nuovi della crisi alla quale essa è in preda, prove significative che il suo male è decisamente incurabile, e il presagio della sua prossima fine.

Hamilton, professore di logica e di metafisica all'Università di Edimburgo, è un discepolo fedele, in generale, della scuola scozzese, quale si trova sopratutto negli scritti di Reid, e ne ha difeso i principî con una egual forza contro lo scetticismo mascherato di Brown, contro il materialismo dei frenologi e contro ciò ch'egli chiama il razionalismo di

Cousin e di Schelling. Nondimeno, egli se ne allontana, come si vedrà, sopra un punto considerevole. Oltre a ciò, egli è estraneo, per molti riguardi, e per le qualità stesse che gli sono proprie, alle abitudini e allo spirito dei suoi maestri. Da quella profonda conoscenza della storia della filosofia di cui egli dà tante prove, dall'alta stima che professa per i metafisici di tutti i tempi, senza eccettuarne gli scolastici, sopratutto dalla sua predilezione per la logica peripatetica, non si riconosce più la maniera e nemmeno le opinioni favorite di Reid e di Stewart; non si riconoscono più, se bisogna dirlo, le antipatie caratteristiche di questa scuola, imparziale in apparenza, in fondo estremamente esclusiva.

Quanto a Peisse, se egli sembra accordarsi col suo autore sul fondo della dottrina, e principalmente sulla necessità di restringere in stretti limiti il potere della filosofia, evidentemente egli si trova, in questi limiti, ancor meno a suo agio. Egli vi resta, come Cousin ha detto di Hamilton, per virtù scientifica, e ne soffre, e quasi se ne indigna. Egli si lamenta dell'umiliazione della filosofia, oggi ridotta alla condizione d'una *specialità* assai limitata, « mentre di fatto essa è al disopra e al difuori di tutte le scienze particolari, sia speculative, sia pratiche, poichè la sua funzione propria e

superiore è di determinare i principî, le condizioni e la possibilità di tutte le applicazioni dello spirito umano »; egli non vede che indecisione nella prudenza tanto lodata degli Scozzesi. Egli lascia apparire molto disdegno pei loro procedimenti minuziosi di descrizione, di enumerazione e di classificazione, e poca confidenza nei risultati che essi se ne promettono. Egli rimpiange visibilmente quelle regioni, di cui crede impossibile l'accesso alla ragione umana, « ma di cui un'irresistibile legge le prescrive la ricerca, pur interdicendogliene la scoperta ». Non si può parlare più degnamente di com'egli fa di quello scopo supremo, al quale la scienza aspira, ma che ai suoi occhi, sfortunatamente, « simile alla fantastica Itaca, indietreggia incessantemente nelle mobili profondità dell'orizzonte ». Hamilton sorpassa il suo proprio sistema con tutta la portata della sua scienza e della sua dialettica. Peisse accetta appena il giogo di questo sistema, e lo scuote con una singolare impazienza.

Questi spiriti distinti, eminenti, si trovano dunque allo stretto nella loro propria dottrina. Le loro inclinazioni e i loro desiderî sorpassano a ogni istante il cerchio in cui essi si credono necessariamente rinchiusi, e, in pari tempo, si sforzano di dimostrare a sè mede-

simi e di dimostrare agli altri che non è possibile uscirne fuori. Essi lo dimostrano con i principî che sembran loro essere incontestabili. Essi riescono a far vedere quanto la loro propria dottrina resti al disotto dell'ideale della filosofia, del bisogno e della speranza che ne concepisce l'anima umana. Essi la convincono della sua impotenza, ed è questo stesso che è meglio fatto per compiere la sua ruina. La conseguenza, meglio dedotta che mai, accusa il principio. Essa gli rinvia una nuova luce, e fa sì che se ne cerchi, e forse che se ne scopra, il vizio ancora nascosto.

Quando Bacone intraprese a riformare le scienze, egli ridusse dapprima ogni scienza propriamente detta alla conoscenza della natura, e, in pari tempo, proclamò come un principio tanto nuovo quanto fecondo, che la scienza consiste nella osservazione dei fatti e nell'induzione, che, avvicinando i simili, ne scopre le leggi generali; Newton fortificò il precetto con l'autorità del suo esempio. La dottrina scozzese si fonda su questa idea, che bisogna estendere alla filosofia la teoria di Bacone, riguardante le scienze in generale e particolarmente la fisica.

Tutti sanno che si distinguono le apparenze dai principî che le fanno apparire ed in cui

esse risiedono, cioè che si distinguono da un lato i fenomeni, dall'altro le loro cause e le loro sostanze. Si sa anche che la scienza consiste essenzialmente a render ragione delle cose, spiegandole con i loro principî, e sempre si era pensato che tutte le scienze suppongono in definitiva una scienza superiore dei primi principî. È questa scienza che si chiamava la filosofia. Secondo gli Scozzesi, la filosofia deve rinunciare a questa pretesa di essere la scienza delle cause e delle sostanze; tutto ciò che possiamo conoscere della realtà si riduce a fatti o fenomeni che noi osserviamo, ed alle conseguenze che se ne possono trarre su ciò a cui l'osservazione non giunge.

I fatti sono di due specie: gli uni cadono sotto i nostri sensi, sono i fenomeni esterni; gli altri non sono l'oggetto che del senso intimo, sono i fenomeni interni, spirituali, psicologici. Quelli sono del dominio della scienza fisica o naturale, questi del dominio della scienza filosofica. Nell'una e nell'altra scienza l'esperienza raccoglie i fatti, l'induzione ne scopre le leggi. Alle due scienze basta dunque un solo e medesimo metodo, il metodo di cui Bacone ha prescritto l'uso e tracciato (secondo loro) le vere regole.

Questa proposizioni riempiono tutte le opere di Reid e di Dugald Stewart. Noi ci con-

tenteremo di addurre qui la testimonianza del loro celebre interprete Jouffroy. « Se vi è, egli dice nella prefazione della sua traduzione di Reid, un servizio, ed un servizio eminente, che gli Scozzesi abbiano reso alla filosofia, è certamente quello di avere stabilito una volta per tutte negli spiriti, e in modo che essa non ne possa uscire più, l'idea che vi è una scienza d'osservazione, una scienza di fatti, *come l'intendono i fisici,* che ha lo spirito umano per oggetto e il senso intimo per istrumento, e di cui il risultato dev'essere la determinazione delle leggi dello spirito, come quello delle scienze fisiche dev'essere la determinazione delle leggi della materia » (1). — « Ciò che resta quando li si è letti, ciò che ha afferrato lo spirito, ciò che lo preoccupa e possiede, è l'idea che vi è una scienza dello spirito umano, scienza di fatti, *come le scienze fisiche*, che, come esse, deve procedere con l'*osservazione* e l'*induzione* » (2).

Royer Collard ha detto parimente: « L'osservazione della natura umana, come quella del mondo fisico, consiste nella rassegna dei fatti. Ecco il primo passo nello studio del-

---

(1) Pag. 200.
(2) Pag. 202.

l'uomo; il secondo consiste a classificare i fatti avuto riguardo alle loro similitudini e alle loro differenze ecc. » (1). Ed egli ha parimente fatto onore a Bacone della scoperta del metodo.

Cousin è perfettamente d'accordo in tutti questi punti con tutta la scuola scozzese; identiche opinioni, identico linguaggio sulla divisione delle scienze fisiche e filosofiche, sulla diversità e l'analogia dei loro oggetti, infine sull'autore (preteso) del vero metodo scientifico. « Qui come altrove, come dovunque, come sempre, egli dice nella prefazione della seconda edizione dei suoi *Frammenti*, io mi pronunzio per quel metodo, che pone il punto di partenza di ogni sana filosofia nello studio della natura umana, e per conseguenza nell'osservazione, e che si rivolge in seguito all'induzione ed al ragionamento per trarre dall'osservazione tutte le conseguenze che essa rinchiude ».

E nella sua prima prefazione: « Bisogna prendere a prestito da Bacone il metodo sperimentale ». Solamente, Cousin nota che Bacone aveva avuto torto di voler restringere alle scienze fisiche l'applicazione del suo me-

---

(1) *Fragments*, in appendice al tomo III della traduzione francese di Reid, pag. 404.

todo, e aggiunge: « Bisogna non impiegare che il metodo d'osservazione, ma applicarlo a tutti i fatti, quali che siano, purchè esistano. La sua esattezza è dunque nella sua imparzialità, e l'imparzialità non si trova che nella estensione. Così, forse, si farebbe l'alleanza tanto cercata delle scienze metafisiche e fisiche, non col sacrificio sistematico delle une alle altre, ma con l'*unità del loro metodo* applicato a *fenomeni* diversi ». « L'esperienza ha le stesse condizioni e le stesse regole, quale che sia l'oggetto a cui essa si applica ». La fisica, come si vede, marcia sempre alla pari con la filosofia.

Noi potremmo citare ancora, fra molti passaggi analoghi, il parallelo fra le scienze naturali e le scienze filosofiche col quale s'apre la tredicesima delle lezioni del 1829 sulla storia della filosofia moderna.

Infine, in una recensione, interamente favorevole, dei *Saggi di filosofia morale* di Stewart, Cousin proclama altamente il suo consenso ai principî di « quella nuova scuola che si pretende sola figlia legittima di Bacone, e reclama il titolo tanto prodigato e tanto poco compreso di scuola sperimentale ».

Come Reid, come Stewart, come i loro discepoli francesi, Hamilton è di avviso che bisogna ridurre la filosofia all'*osservazione dei*

fenomeni e alla *generalizzazione* di questi fenomeni in *leggi* (1). Egli ripete in molti luoghi che gli esseri in sè stessi, che le cause e le sostanze, sfuggono alla scienza; solamente, noi non vediamo più nei suoi scritti quel parallelo, che stabilisce dovunque la scuola a cui egli appartiene, fra la filosofia e le scienze fisiche. Si direbbe che qualche dubbio a questo riguardo s'è introdotto nel suo spirito.

Peisse, finalmente, è ancora dell'opinione che dell'essere pensante non si conoscono che le sue manifestazioni fenomenali, ed egli crede fermamente che « tutto ciò che si può tentare di affermarne, in occasione di queste manifestazioni, è inevitabilmente colpito di contraddizione e d'inintelligibilità ». Ma egli non attende più nulla dal metodo scozzese. Egli desidera di più e spera di meno.

Oltre l'esperienza che ci fa conoscere i fatti, e l'induzione che ne ottiene le leggi, i filosofi scozzesi riconoscono nell'intelligenza umana delle verità che non vengono da questa fonte; sono principî in certo modo innati, che noi troviamo in noi, e che ci servono, sia per intendere l'esperienza medesima, sia per anticiparla, sia anche per superarne i limiti.

---

(1) *Fragments de philosophie*, pag. 26.

I principî che ci portano a superare intieramente l'esperienza, sono quei giudizî primitivi in virtù dei quali noi supponiamo a tutti i fenomeni degli esseri che ne sono i principî, delle cause e delle sostanze, e ci eleviamo così. dal mondo visibile a un mondo invisibile che ne è il principio.

È permesso di dubitare che questa seconda parte della dottrina degli Scozzesi appartenga loro in proprio, come la prima. Reid la deve in massima parte, come Peisse ha notato, ad un autore poco noto, il padre Buffier. « Io ho trovato, dice Reid medesimo, più cose originali nel *Trattato delle prime verità e della fonte dei nostri giudizî*, che nella maggior parte dei libri metafisici da me letti. Le osservazioni di Buffier mi sembrano in generale d'una perfetta giustezza, e quanto al piccolo numero di quelle che non saprei del tutto approvare, esse sono almeno ingegnosissime ». È verosimilmente il filosofo francese che ha fornito al fondatore della scuola scozzese quasi tutta la sua teoria delle verità primitive.

Checchè ne sia, la scuola scozzese propriamente detta non ha mai pensato che i principî innati all'intelligenza umana, che la spingono a superare il cerchio dell'esperienza, potessero condurla molto lontano. Pur

riconoscendo che noi siamo autorizzati a credere che oltre i fenomeni e le loro leggi vi sono sostanze e cause, i filosofi scozzesi pensano che non possiamo saper nulla di questi esseri, se non ciò che l'induzione autorizza a concludere dal fatto alla causa, dal modo alla sostanza, e credono che ciò si riduca a pochissima cosa. Stewart sopratutto insiste sulla necessità di far rientrare la filosofia, come la fisica, nella sfera delle questioni di fatto, e d'interdirle le questioni metafisiche sulla ragione dei fatti e la natura delle cose. È semplicemente, bisogna confessarlo, bandire dalla filosofia l'oggetto stesso di ogni filosofia degna di questo nome.

I discepoli francesi della scuola scozzese non hanno mai sottoscritto questa sentenza. Jouffroy, senza sperare, egli dice, dall'induzione applicata alle questioni filosofiche un insieme di resultati molto esteso, e che rassomigli in nulla ai sistemi arditi della maggior parte dei metafisici, Jouffroy professa nondimeno la convinzione « che essa può arrivare a fissare in una maniera certa un piccolo numero di punti principali, che sono della più alta importanza per la felicità e le speranze dell'umanità, e che basterebbero da soli per meritare a queste ricerche l'alta considerazione di tutti gli amici della scienza

e rialzarle dall'ingiusto disprezzo cui l'asserzione scozzese tende a condannarle ».

Quanto a Cousin, egli rifiuta di ammettere alcuna restrizione alla scienza delle cause e delle sostanze, alla scienza degli esseri in sè stessi, o, se si vuole, alla metafisica. Per comprendere questo fatto e per apprezzarlo, bisogna, con Hamilton e con Cousin medesimo, indicarne l'origine. Essa non è più nella scuola scozzese, è nella Germania.

Come il fondatore della scuola scozzese, ma con ben altra profondità e genialità, Kant aveva creduto di stabilire che l'intelligenza umana non ha per oggetto che fenomeni e le loro leggi. Egli aveva dimostrato che, se noi concepiamo, oltre le apparenze, delle cose che ne sarebbero come il fondo, è impossibile di trarre da queste concezioni una scienza. Aggiungiamo che la dimostrazione di Kant non riposa in nessun modo, checchè se ne sia detto, su questo fondamento: che i giudizî per mezzo dei quali l'intelligenza umana sorpassa i dati dell'esperienza, non essendo in definitiva niente altro che giudizî umani, non potrebbero nulla stabilire sulla realtà dei loro oggetti, e che la necessità con la quale essi s'impongono a noi non sarebbe affatto garante della loro veracità assoluta.

La dimostrazione di Kant si fonda su una critica delle idee pretese trascendenti, critica donde risulta, secondo lui, che applicate ad esseri puramente intelligibili, esse sarebbero assolutamente insignificanti, che al contrario esse non hanno senso che applicate agli oggetti dell'esperienza come regole che ci servono a concepirli; donde segue che sono unicamente modi di percepire i fenomeni, forme (trascendentali) sotto le quali li comprende l'intelligenza umana. Allora il mondo invisibile degli esseri non era più per la scienza (se non per la credenza, che viene da un'altra fonte) che un problema insolubile, e la metafisica una chimera.

L'idealismo trascendentale esisteva appena, che nel suo seno medesimo prendeva nascita una filosofia più ardita forse di ogni altra delle antiche teorie, e che, superando i limiti che esso aveva creduto di tracciare per sempre, pretendeva riafferrare, al di là dei fenomeni, non solo gli esseri, le cose in sè stesse, ma il principio assoluto di ogni esistenza. Si era voluto interdire alla scienza la realtà: essa pretendeva entrare, non per mezzo del ragionamento, ma di una visione immediata, di un'intuizione diretta dell'intelligenza, in possesso dell'assoluto. Fu la filosofia di Fichte, fu sopratutto quella di

Schelling, sotto la sua prima forma, la *Filosofia della Natura.*

Cousin ha raccontato come, nel 1817, avendo già fissato il suo metodo, la sua direzione, le sue vedute generali, fece conoscenza in Germania con la filosofia della natura. Egli ne ammirò la grandezza. Cousin ha egli stesso l'immaginazione grande; egli ama le alte cime, i vasti orizzonti; egli volle abbracciare nel suo proprio sistema tutta l'estensione delle speculazioni germaniche. Ma, imbevuto dei principî della filosofia dell'osservazione, sperò col loro solo soccorso di bastare all'impresa. La dottrina di Schelling gli sembrò una sublime ipotesi che bisognava dimostrare; essa gli apparve infine come la verità stessa, ma alla quale, per divenire la scienza, mancava il metodo; ed è nella combinazione della speculazione col metodo di esperienza che volle fare consistere il carattere distintivo e il merito proprio della sua filosofia.

Così, Cousin dichiara che, spostando i limiti in cui la filosofia scozzese aveva creduto di dovere rinchiudere l'intelligenza umana, egli non intende in alcun modo essere infedele ai principî di questa filosofia. Egli non cessa di credere con essa che il punto di partenza è l'osservazione e l'analisi

dei fatti. Egli pensa solamente che essa impone al ragionamento limiti arbitrarî, al ragionamento, cioè sopratutto all'induzione, poichè, egli dice, « è l'induzione che fa rendere ai fatti le conseguenze che essi racchiudono nel loro seno » ; ed aspira apertamente ad una metafisica trascendente, ad un'*ontologia*. Così questo solo tratto lo separa dai psicologi della scuola scozzese: egli pone lo scopo più su, ed ha nel mezzo una confidenza maggiore, si può dire una confidenza assoluta e illimitata. Egli chiama il *solo metodo filosofico* « quel metodo d'osservazione e di induzione che ha elevato sì in alto e portato sì lungi tutte le scienze fisiche, non si appoggia che sulla natura umana, ma l'abbraccia tutta intera, e con essa tocca l'infinito » (1). L'infinito, l'assoluto, tale è il termine ove il metodo di Bacone, ben compreso, deve portare la metafisica.

Ora è ciò che contestano all'illustre filosofo francese, come una pretesa mal fondata in diritto e mal giustificata dal fatto, e la filosofia germanica e la filosofia scozzese. Quella approva il fine e disapprova il mezzo (2) ; questa crede il fine chimerico, e vede nel proce-

---

(1) *Fragments*, pag. 84.
(2) *Fragments*, Avvertenza, pag. IV.

dimento pel quale Cousin vuole giungervi una falsa applicazione d'un metodo vero.

In uno dei quattro opuscoli che Peisse ha tradotto, Hamilton combatte insieme la pretesa di Schelling e quella di Cousin a dare la scienza dell'assoluto. Noi abbiamo detto che Schelling aveva creduto di trovare il primo e assoluto principio di ogni cosa con una visione diretta e immediata dell'intelligenza. Questa *intuizione intellettuale* (espressione mutuata a Kant da Fichte) sarebbe l'atto in cui il pensiero, principio della scienza, riconoscendosi assolutamente identico alla esistenza, il soggetto della conoscenza e il suo oggetto non si distinguerebbero più, ma si troverebbero uniti insieme e confusi definitivamente in una indivisibile unità.

Hamilton nega questo modo sublime di conoscenza; ma confessa con Schelling, e sostiene contro Cousin, che se fosse possibile conoscere in sè medesimo il principio assoluto delle cose, ciò non sarebbe almeno sotto le condizioni di diversità e di divisione, donde è inseparabile la conoscenza ordinaria.

Cousin ammette con i moderni metafisici germanici che ciò che è relativo e limitato non saprebbe essere l'ultimo e vero oggetto della filosofia. Egli crede che i limiti e le relazioni di ogni genere esigono in ultima ana-

lisi un principio assoluto e infinito, l'assoluto, l'infinito stesso. Ma mentre i metafisici germanici pensano che questo assoluto non è accessibile che a un modo di conoscenza superiore, se non a ogni coscienza, come spesso si dice, almeno alle condizioni ordinarie della coscienza umana, egli si fa forte di trovarlo con l'osservazione e l'induzione nel seno della coscienza. Ora, egli crede la coscienza necessariamente sottomessa alla condizione dell'opposizione del soggetto conoscente e dell'oggetto conosciuto, della diversità dell'oggetto medesimo, e in generale alla legge della limitazione e della *relatività*. Ben più: egli si rifiuta di affrancare da questa legge l'intelligenza divina. « Non si può, dice Hamilton, desiderare una più completa confessione, non solo che la conoscenza dell'assoluto è impossibile per l'uomo, ma ancora che noi non possiamo concepirne la possibilità nemmeno in Dio, senza contraddire la nostra concezione umana della possibilità stessa dell'intelligenza. Il nostro autore nondimeno non scorge qui nessuna contraddizione, e, senza prova nè spiegazione, accorda la conoscenza di ciò che non può essere conosciuto che sotto la negazione di ogni differenza e di ogni pluralità, a ciò che non può conoscere che sotto l'affermazione di queste

due cose. — Solo misconoscendo le difficoltà radicali del problema, Cousin vorrebbe abbandonare l'intuizione intellettuale e conservare l'assoluto. In effetti, in che modo ciò stesso, di cui l'essenza è un'unità che abbraccia tutto, potrebbe essere conosciuto per mezzo della negazione di questa unità sotto la condizione di pluralità? in che modo ciò che non esiste che come l'identità di ogni differenza può essere conosciuto per mezzo della negazione di quest'identità, nell'antitesi del soggetto e dell'oggetto, della conoscenza e dell'esistenza? Queste sono contraddizioni che Cousin non ha tentato di risolvere ».

Forse non sarebbe impossibile di far vedere che negli argomenti presentati, del resto, con tanta abilità da Hamilton, sia contro la dottrina di Schelling, sia contro quella di Cousin, vi è più apparenza che sostanza. La sua argomentazione si riduce a dire che la scienza dell'assoluto, secondo Schelling, è in contraddizione con la natura di ogni scienza, e la scienza dell'assoluto, secondo Cousin, è in contraddizione con la natura dell'assoluto, come lo definisce Cousin medesimo; e ciò fondandosi sul principio che la conoscenza implica sempre qualche diversità, e l'assoluto, al contrario, una perfetta unità.

Forse c'è il mezzo di dare alle due dottrine un senso vero, di risolverne le contraddizioni apparenti, e di unirle in una sola e medesima e profonda verità. Che ci sarebbe di strano a concepire come ultimo termine della scienza una estremità, in cui la diversità, l'opposizione che è la legge del suo sviluppo, verrebbe per gradi a svanire? Che ci sarebbe di tanto assurdo a pensare che l'assoluta conoscenza è in qualche modo (come nelle matematiche) il *limite* ove si trova la comune misura e la ragione ultima dei contrarî, non il luogo ov'essi si confondono, ma il termine ove la negazione e la limitazione spariscono, vinte, nell'identità del principio? Un autore ingegnoso e penetrante dice a proposito di una di quelle mescolanze di contrarî, che si trovano sovente nella condotta della vita, e che è tanto difficile esprimere: « Ciò sembra guazzabuglio ; ma questo guazzabuglio è di quelli che la pratica fa conoscere talvolta, e la speculazione non fa intendere mai. Io ne ho notati di questa specie in ogni sorta d'affari ». Forse la speculazione non sarà sempre impotente per fare intendere, se non per fare pienamente *comprendere*, questa unità misteriosa delle differenze, che è il segreto della scienza, non meno che della vita. Ma noi non pensiamo che la chiave di questo enigma pos-

sa mai essere trovata nella dottrina degli Scozzesi, e Hamilton ci sembra aver dimostrato che, per essere conseguente ai principî, se non fedele alle promesse della sua propria filosofia, Cousin deve rinunciare, come lui, alla ricerca dell'assoluto.

Nei suoi ultimi scritti, Cousin è sembrato che abbandonasse e la parola e, fino ad un certo punto, la cosa medesima. Egli non vi parla più affatto della conoscenza dell'assoluto come primo ed unico principio di tutte le cose, ma solo della conoscenza degli esseri in sè medesimi, in opposizione ai fenomeni, delle cause, delle sostanze, delle esistenze reali. Peisse, nella sua eccellente prefazione, segue Cousin su questo terreno, mentre Hamilton non aveva argomentato che sull'assoluto, l'infinito e l'*incondizionale*, intesi rigorosamente nel senso più astratto ed elevato.

Nell'avvertenza che precede l'ultima edizione dei suoi *Frammenti filosofici* (1838) Cousin, rivolgendosi ad Hamilton: « Voi vi rassegnate, egli dice con la sua *verve* ordinaria, a fare a meno dell'ontologia. Voi mi esortate a fare altrettanto, ed a sapere ignorare ciò che non è dato all'uomo di conoscere. Che cosa vuol dire ciò? Non abbiamo paura delle parole. L'ontologia, non è niente meno che la scienza dell'essere, cioè, in realtà, degli es-

seri, cioè di Dio, del mondo e dell'uomo. Ecco, dunque, ciò che voi mi proponete d'ignorare per scrupolo di metodo! Ma se la vostra scienza non giunge fino alla natura, nè fino a Dio, nè fino a me, che m'importa di ciò che essa m'insegna? » (1).

« Non si nega, replica Peisse in nome di Hamilton e suo proprio, non si nega che la nostra scienza non giunga fino a Dio, fino alla natura e fino a noi; non si discute che sulla natura, il contenuto e la forma di questa scienza. Secondo noi, la nostra conoscenza degli esseri è puramente indiretta, finita, relativa; essa non tocca gli esseri stessi nella loro realtà e nella loro essenza assoluta, ma solamente i loro accidenti, i loro modi, i loro rapporti, i loro limiti, le loro differenze, le loro qualità. — Secondo noi, ogni nostra scienza degli esseri si riduce a sapere *che essi sono;* — secondo i nostri avversarî, noi possiamo sapere degli esseri non solamente *che essi sono*, ma *ciò che essi sono* ».

Quest'idea, che noi non possiamo nulla sapere degli esseri in sè stessi, se non che esistono, è, come abbiamo detto più su, la dottrina scozzese in tutta la sua purezza, la dottrina di Reid e sopratutto di Stewart; era

---

(1) Pag. XIV.

anche quella del Padre Buffier. « L'uomo, dice questo autore, è forzato dalla sua ragione di ammettere l'esistenza di qualche cosa che egli non comprende »; per ciò che riguarda la natura divina, ad esempio, « egli comprende *che essa è*, non *quale essa è* ». Se ci si permettesse di usare qui le formule della scolastica, noi diremmo che, secondo il Padre Buffier, secondo gli Scozzesi, secondo Hamilton e Peisse, noi non sappiamo degli esseri che il *quod* e non il *quid*.

Osserveremo per altro, e Peisse confesserà certamente (ancora col Padre Buffier) che non si può conoscere l'esistenza di una cosa, senza avere prima o in pari tempo qualche conoscenza della sua natura o essenza; poichè, per affermare che un essere esiste, bisogna ancora sapere che cosa è un essere, e, se si afferma l'esistenza di un essere d'un certo genere, che cosa è questo genere. Solamente si può sostenere che noi non abbiamo dell'essenza degli esseri che una nozione generale e indeterminata, e dei loro rapporti con i fenomeni che una concezione esterna e logica.

Ora, fino a qual punto l'induzione è autorizzata a riempire il vuoto di queste determinazioni astratte, trasportando al mondo invisibile in cui esse c'introducono i caratteri di questo mondo visibile, di cui esso forma il fondo?

È qui tutta la questione, non si tratta che di più o di meno in una conoscenza induttiva; poichè, se si conviene di questo principio che la esperienza non ci mostra che i fenomeni, e se si aggiunge solamente che la ragione (o, se si vuole, il senso comune) ci rivela a loro occasione che questi fenomeni suppongono sostanze e cause, bisogna confessare anche che la ragione non ci dice altro qui, se non che queste sostanze e queste cause esistono, e per nulla affatto ciò che esse sono in sè stesse; ch'essa ce ne insegna (tutt'al più) l'esistenza ed il rapporto generale con i fenomeni, ma non la natura intima, e che per conseguenza, infine, l'induzione sola potrebbe apprendercene qualcosa di più. Che cosa può essa apprenderci? Qui solamente Cousin sembra aver contato più degli Scozzesi sulle risorse dell'induzione; ma che essa gli abbia dato molto di più, è quel che non pare.

Il suo sistema è vasto per i contorni e le linee generali, le vedute elevate vi abbondano, ma le proposizioni dogmatiche nelle quali egli ha riassunto la sua dottrina sulla natura di Dio, dell'anima e della materia, sull'essenza degli esseri e sul loro legame interno, non eccedono punto i limiti delle speculazioni scozzesi. Non ci si trova nulla di simile alle teorie che costituiscono il fondo della moderna metafi-

sica germanica. Tale è almeno l'opinione di Schelling. In un giudizio espresso sulla filosofia di Cousin, egli dice: « La metafisica di Cousin non differisce punto da quella che ha preceduto Kant, poichè essa riposa unicamente sul sillogismo, e sopratutto perchè si contenta del *che* senza preoccuparsi del *come* (per esempio, *che* Dio è la causa suprema del mondo). Essa è dunque ben lontana dall'essere una scienza delle cose in sè stesse (*Realphilosophie*), come la filosofia cui aspirano i sistemi moderni. Non solamente egli non riconosce scienza oggettiva senza una base psicologica, ma, a vero dire, egli non ne riconosce nessuna, e non vi arriva nè in questo modo, nè in un altro. Secondo lui, si giunge alla vetta suprema della metafisica in forza della necessità che la ragione impone alla coscienza di elevarsi dalle cause limitate (*io* e *non io*), che, in quanto limitate, non sono cause, alla causa illimitata, alla causa propriamente detta, alla vera causa, che dà a quelle l'essere e che le mantiene. Tutto si limita a queste generalità che non promettono affatto, come ognun vede, una *scienza* propriamente detta » (1).

---

(1) *Giudizio di* SCHELLING *sulla Filosofia di* COUSIN, tradotto nella *Revue germanique*, ottobre 1835. [Ristampato in *Sämmtliche Werke*, X, pp. 201-24. — *N. d. T.*].

O che forse facendo uso del metodo d'induzione non se ne fosse tratto ancora tutto quello ch'esso può dare, e si può sempre fondare su di esso una speranza infinita? Indubbiamente, i fenomeni dai quali si vuole elevarsi agli esseri, ci rappresentano questi esseri, ma non in ciò che loro è proprio e nel loro carattere specifico. Senza dubbio, gli effetti rappresentano la causa, e i modi la sostanza; ma, ben lungi dal rappresentarne il fondo, essi ce lo nascondono. « Questi accidenti relativi, dice giustamente Peisse, lungi dal realizzare la nozione assoluta dell'oggetto, la distruggono o piuttosto l'impediscono ». La natura, si è detto egualmente con gran verità, la natura ci mostra Dio, ma in pari tempo ce lo nasconde.

Inoltre l'induzione fondandosi su rassomiglianze che possono essere ingannatrici, non arriverà mai, tutti ne convengono, che a risultati più o meno verosimili; essa non genera che *presunzioni*.

Così la filosofia che s'appoggia sui principî scozzesi non può mai pretendere di dare sugli esseri, oltre la semplice esistenza, niente altro che presunzioni limitatissime.

È ben vero che essa giunge almeno all'*esistenza* degli esseri? Rifiutandole il *quid* delle sostanze e delle cause, non è forse troppo la-

sciargliene il *quod?* Dopo aver ridotto ogni filosofia che prende per principî quelli della scuola scozzese a ciò che domanda questa scuola, bisogna, ci sembra, andare più lungi; bisogna stabilire che la domanda è ancora eccessiva e sorpassa il diritto.

Ci si dice che la visione dei fenomeni non è che l'*occasione* o la *circostanza* che determina la ragione a scoprirci l'esistenza di certe realtà che essi suppongono; che all'occasione, *a proposito* della percezione d'un cambiamento, d'una qualità, essa ci rivela da sè stessa la causa e la sostanza. Il vago della espressione sembra accusare qui l'insufficienza dell'idea; sotto le parole, si sente un vuoto, una lacuna, che esse dissimulano male. Come da un fenomeno la ragione passa così all'affermazione dell'essere? Come un puro modo diviene l'occasione che le suggerisce l'idea della necessità della sostanza? Come, a proposito d'un avvenimento, si eleva d'un tratto alla causa? Come, infine, il fenomeno è la circostanza che determina la ragione a concepirlo come un effetto e un attributo? Gli Scozzesi hanno visto qui un fatto che non domandava, che non soffriva spiegazione. È, nel linguaggio di Reid, l'effetto d'una *certa facoltà d'inspirazione e di suggestione;* secondo Cousin, una *rivelazione* della ragione. È dun-

que, domanda Schelling, il risultato misterioso di una specie di qualità occulta dell'intelligenza? Ma se la cosa è così, la ragione umana non si giustifica più che per mezzo d'istinti ciechi, e lo scetticismo di Hume trionfa.

Uno dei filosofi scozzesi aveva chiamato le loro verità primitive dei *pregiudizî legittimi*. Non è forse questo il vero nome, e non si è obbligati a convenire che questa filosofia non può arrivare, in fatto di scienza degli esseri, a null'altro che a *presunzioni* edificate su *pregiudizî*?

Nella filosofia di Kant, la cosa è affatto diversa. Innanzi tutto l'esperienza non vi è solo un'occasione per la concezione dei principî che la sorpassano, ma questi principî sono la condizione indispensabile e in qualche modo un elemento integrante dell'esperienza stessa (1). In tal guisa, l'intelligenza umana non è più un composto di due facoltà distaccate e distinte, ma, secondo l'espressione di Iacobi, un *tutto d'un sol pezzo*, o almeno un insieme organico. In secondo luogo, l'idealismo trascendentale non lascia punto senza spiegazio-

---

(1) Jouffroy ha già segnalato questa differenza (Pref. della traduzione di Reid, pag. CLVIII).

ne questi principî, di cui fa la base e la legge dell'esperienza.

Come accade, domanda Kant, che in certi giudizî (per esempio: ogni avvenimento ha una causa) l'intelligenza aggiunge a un dato dell'esperienza (l'avvenimento) qualcosa (la causa) che non vi è logicamente contenuto? Qual'è il principio incognito (x) che le fa unire alla nozione a, senza esperienza preliminare, una nozione estranea b? In che modo è possibile, infine, che essa pronunci *a priori* dei *giudizi sintetici*? È questa, secondo lui, la questione stessa della possibilità della metafisica, e la sorte della filosofia vi è connessa. Dove non c'è affatto un problema per la filosofia scozzese, l'autore della filosofia critica ha scorto il problema fondamentale di ogni scienza razionale.

Dei due sistemi, quale è il vero? Bisogna, con la scuola scozzese e le scuole che ne derivano, riconoscere nei principî necessarî della ragione delle credenze primitive, rivelazioni inesplicabili d'un istinto misterioso, o bisogna cercarne con Kant la giustificazione? Noi abbiamo fatto notare che, per credere di una cosa che essa esiste, bisogna già sapere in un modo generale ciò che essa è. La credenza non può essere anteriore a qualche scienza. Segue da ciò solo che, perchè la ra-

gione affermi l'esistenza dell'essere invisibile, al di fuori e al di là dei fenomeni, non basta che la conoscenza d'un fenomeno gliene fornisca l'*occasione*. Bisogna che essa abbia, inoltre, dell'oggetto della sua credenza una conoscenza qualunque. Questa conoscenza, donde la trarrà essa, se non vi è altro oggetto di conoscenza diretta che fenomeni, e altra intuizione che quella dei fatti? In quale realtà attingerebbe essa dunque l'idea sulla quale cade la sua fede, e da quale intuizione le sarebbe venuta questa concezione?

Nel sistema di Kant, vi è un intermediario sul quale l'intelligenza s'appoggia per legare nei suoi giudizî sintetici *a priori* i due termini eterogenei, l'oggetto dell'osservazione e l'oggetto della concezione. — Noi non possiamo, dice l'autore della *Critica della ragion pura*, percepire i fenomeni che come succedentisi nel tempo: il tempo non è una semplice concezione come le idee generali; è come il luogo individuale, nel quale noi collochiamo necessariamente tutti i fatti. È una *intuizione* o una *immaginazione a priori* (1); ora i fenomeni sono nel tempo come una successione in una durata immutabile. Tale è la base dei giudizî

(1) Egualmente lo spazio; al contrario, la filosofia scozzese conta il tempo e lo spazio fra le *concezioni*.

che affermano *a priori* delle cause e delle sostanze; ogni fenomeno ha nel tempo un posto determinato, ed è in forza del passato che il presente in cui esso accade si determina. Bisogna dunque, nel passato, qualche cosa che faccia essere il fenomeno presente a questo posto che esso occupa; questa regola, è l'idea della *causa*. In secondo luogo, poichè ogni fenomeno è un'apparizione passeggera nella durata del tempo, bisogna, per concepirlo, opporlo a qualcosa di duraturo, in cui tutto passa e che non passa affatto; questa regola, è l'idea della *sostanza*. Così, la causa non è che l'espressione del rapporto dei fenomeni fra di loro, nel tempo; la sostanza, l'espressione del loro rapporto col tempo, con la durata medesima. — La causa è la rappresentazione dell'ordine del tempo; la sostanza, la rappresentazione della sua quantità; non sono che le figure (o *schemi*) delle regole necessarie dell'esperienza.

Ora il tempo, nella dottrina di Kant, non è una cosa sussistente in sè medesima, ma solamente un modo, il solo possibile, d'immaginare i fatti, e per conseguenza una semplice *forma* della nostra intelligenza. La causa e la sostanza non sono dunque altra cosa che le realizzazioni simboliche delle condizioni dell'intelligenza umana.

Quando dunque noi affermiamo che ogni fenomeno ha una causa, e ha luogo in una sostanza, noi non facciamo che enunciare le regole indispensabili al nostro spirito per rappresentarsi un fenomeno qualunque; l'idea del tempo è il termine medio in forza del quale noi passiamo dai fenomeni agl'intelligibili (o *noumeni*), per questa ragione semplicissima che il tempo è la *forma* necessaria della immaginazione dei fenomeni, e l'intelligibile è l'immagine realizzata di questa forma.

Così si spiega il giudizio sintetico *a priori*. La *realtà* dell'intelligibile svanisce, si dissipa in un'illusione; ma almeno l'*idea* e il giudizio che la pone hanno ricevuto una giustificazione razionale.

Nel sistema di Kant, l'essere è l'immagine illusoria della forma vuota che si chiama il Tempo, ed il sogno dell'intelligenza è di prendere questo nulla per una cosa. Nella filosofia scozzese, il fantasma stesso è chimerico e il sogno è impossibile. Per essa, infatti, non v'ha tra il mondo dei fenomeni e quello degl'intelligibili alcun legame; la ragione passa dal primo al secondo senza punto d'appoggio, senza intermediario, e il suo giudizio cade a vuoto. Non solo essa non giustifica la *realtà* degli *oggetti* delle sue idee necessarie, ma non giustifica la *possibilità* dell'*idea*, non

ne assegna il senso; a dire il vero, essa ci lascia dubitare se è una concezione o una vana parola.

Prendendo il suo punto di partenza nell'osservazione dei fenomeni, la scienza non va dunque più lontano; tutt'al più essa s'eleverebbe dai fatti particolari all'espressione generale degli stessi fatti, ed ancora si è sovente fatto vedere che la generalizzazione più limitata non troverebbe nell'esperienza pura e semplice dei fatti una giustificazione sufficiente. Ma, checchè ne sia, le sostanze e le cause, gli esseri, le esistenze reali le sono interdette; bisogna che essa resti in un mondo d'apparenze senza fondo e senza ragione.

Non v'è alcun mezzo di sfuggire a una simile conseguenza? Essa scaturisce da un principio che si tiene per assodato. Se questo principio non fosse che una falsa supposizione, un pregiudizio ingannatore?

Il principio della filosofia scozzese è quello di tutta la filosofia inglese dopo Bacone. Bacone, Hobbes, Locke e Reid si accordano su questo punto fondamentale, che nessuna esperienza ha per oggetto cause nè sostanze, ma unicamente fenomeni.

Noi ritroveremo nella storia della scienza, e della scienza fra noi, nel nostro proprio

paese, un principio contrario, tanto fecondo quanto quello ci è parso sterile.

La filosofia inglese fu apportata ed è sembrata naturalizzata in Francia; ma, dopo avervi prodotto il materialismo, suo frutto naturale, il pensiero di Bacone e di Locke, caduto nel paese di Descartes e di Malebranche, come una pianta che cambia di natura cambiando di clima, vi si è metamorfosato segretamente. Dal punto di vista della materia, la filosofia francese si è elevata, per una serie di gradi che noi cercheremo di indicare, al punto di vista dello spirito.

Locke aveva ricondotto tutte le conoscenze umane a due fonti: la sensazione, che fornisce le idee dei fenomeni esteriori; la riflessione, per cui l'anima prende conoscenza delle sue operazioni proprie sulle idee giunte per mezzo dei sensi. Condillac, come è noto, ridusse a una sola facoltà i due fatti segnalati da Locke. Secondo lui, l'uomo è tutto quanto nella sensazione. Ora, la sensazione è una maniera d'essere di colui che la prova, un modo della sua facoltà di conoscere. Condillac comincia con queste parole il *Trattato dell'origine delle conoscenze umane*, sua prima opera: « Sia che ci eleviamo, per parlare metaforicamente, fino nei cieli, sia che discendiamo negli abissi, noi non usciamo punto da

noi medesimi, e non percepiamo mai se non il nostro proprio pensiero ».

Di là all'estremità cui Hume spinse la teoria di Locke, non c'era che un passo; poichè, se nulla è noto che per mezzo di sensazioni, è impossibile di trarre da questi fenomeni la realtà d'un oggetto ch'essi rappresentino; non lo è meno di trarne la realtà d'un soggetto che le provi. Ma, sulla china di questo idealismo, Condillac trovò bentosto un punto di fermata; la sensazione medesima gl'insegna una realtà che una riflessione sempre più profonda trova sempre più ribelle all'idealizzazione.

« Da un lato, egli dice nell'estratto ragionato del *Trattato delle sensazioni,* posto a capo della seconda edizione dell'opera, tutte le nostre conoscenze vengono dai sensi; dall'altro, le nostre sensazioni non sono che le nostre maniere d'essere. Come dunque possiamo vedere oggetti fuori di noi? In effetti, sembra che non dovremmo vedere che la nostra anima differentemente modificata.

Convengo che questo problema è stato mal risoluto nella prima edizione del *Trattato delle sensazioni.* — Noi abbiamo provato che con le sensazioni dell'odorato, dell'udito, del gusto e della vista, l'uomo si crederebbe odore, suono, sapore, colore, e che non prende-

rebbe alcuna conoscenza degli oggetti esteriori. — È ugualmente certo che col senso del tatto sarebbe nella stessa ignoranza, se rimanesse immobile. — Ci vogiiono tre cose per far giudicare a quest'uomo che ci sono dei corpi: l'una, che le sue membra siano determinate a muoversi; l'altra, che la sua mano, principale organo del tatto, si porti su lui e su ciò che lo circonda; e l'ultima, che, fra le sensazioni che la sua mano prova, ve ne sia una che rappresenti necessariamente dei corpi. — Per conseguenza, o il tatto non ci darà conoscenza alcuna dei corpi, o fra le sensazioni che noi gli dobbiamo, ce ne sarà una che noi non percepiremo come una maniera d'essere di noi stessi, ma, piuttosto, come la maniera d'essere di un continuo formato dalla contiguità di altri continui (cioè di una estensione). Bisogna che noi siamo forzati a giudicare estesa questa sensazione medesima ».

« Questa sensazione, egli aggiunge nella seconda edizione del *Trattato delle sensazioni*, è quella donde noi concludiamo l'impenetrabilità dei corpi, la sensazione di solidità o di resistenza ». — « Non è dunque della sensazione di solidità come delle sensazioni di suono, di colore e di odore, che l'anima, la quale non conosce il suo corpo, percepisce naturalmente come modificazioni in cui essa trova sè

medesima e non trova che sè. Poichè la caratteristica di questa sensazione è di rappresentare insieme due cose che si escludono l'una fuori dell'altra, l'anima non percepirà la solidità come una di quelle modificazioni in cui essa non trova che sè medesima; essa la percepirà necessariamente come una modificazione, in cui trova due cose che si escludono, e per conseguenza la percepirà in queste due cose. Ecco dunque una sensazione per cui l'anima passa da sè fuori di sè, e si comincia a comprendere come essa scoprirà dei corpi » (1).

Ma la resistenza in cui Condillac trova la rivelazione d'un mondo esteriore è quella del nostro proprio corpo al movimento involontario e irriflesso della mano; si sente abbastanza quanto questa prima analisi è grossolana e imperfetta.

Il discepolo e il successore di Condillac va più lontano. Come saprei io, dice Destutt de Tracy nell'*Ideologia*, che il movimento della mia mano viene ad essere sospeso? Bisogna bene che io conosca questo movimento, e, per apprendere che esso cessa di essere, bisogna che io sappia ciò che è. Ci vuole una sen-

---

(1) *Oeuvres*, tomo III, pag. 185.

sazione speciale che me l'insegni. — Così, dalla resistenza esteriore ove s'era arrestato Condillac, la riflessione indietreggia fino ad un sentimento interno del movimento.

Ma basta questo? Il mio braccio incontra un corpo che lo ferma, la mia sensazione di movimento cessa, io non provo più questa maniera d'essere. Ne sono avvertito, è vero; ma non sapendo che vi sono dei corpi, non so ancora nulla della causa di questo effetto. « Almeno, non è provato che io sia necessariamente condotto, da questo cambiamento della mia maniera di essere, a riconoscere che quello che causa la cessazione della mia sensazione di movimento è un essere estraneo al mio *io;* io ho pensato un tempo che la cosa stesse così, ma credo di essermi spinto troppo. Bisogna, dunque, per rendere questa scoperta inevitabile, chiamare ancora in nostro soccorso un'altra delle nostre facoltà, ed è la facoltà di volere; con quella non ci mancherà più nulla, poichè, quando io mi muovo e percepisco una sensazione, se il mio movimento si arresta, se la mia sensazione cessa, il mio desiderio esistendo sempre, non posso disconoscere che quello non è un effetto della mia sola virtù senziente; ciò implicherebbe contraddizione, poichè la mia virtù senziente vuole, con tutta l'energia della sua poten-

za, il prolungamento della sensazione che cessa » (1).

« In una parola », dice Destutt de Tracy, riassumendo queste analisi nell'estratto ragionato dell'*Ideologia*, « quando un essere organizzato in modo da volere ed agire sente in sè una volontà ed un'azione, e, in pari tempo, una resistenza a quest'azione voluta e sentita, egli è reso certo dell'esistenza sua e dell'esistenza di qualche cosa che non è lui. *Azione voluta e sentita* da una parte, e *resistenza* dall'altra, ecco il legame fra il nostro io e gli altri esseri, fra gli esseri senzienti e gli esseri sentiti ».

È interessante, sembra a noi, di assistere, in queste ingenue descrizioni, alla marcia della riflessione psicologica, che, dall'osservazione delle sensazioni, da questo punto di vista esteriore e superficiale, si ripiega a passo a passo nella profondità del soggetto.

Pervenuto a questo punto, de Tracy non poteva tardare ad accorgersi che, se il mondo esteriore non si fa conoscere come tale che per la sua resistenza alla volontà, la volontà è la rivelazione naturale del mondo interiore, e che alla conoscenza dell'oggetto è intimamente legata la coscienza del soggetto. Nella

---

(1) *Idéologie* (ed. 1827), pag. 86.

Ideologia, egli ammette ancora che si può arrivare senza il moto volontario e per mezzo della sola sensazione alla conoscenza di sè stesso: « Finchè non si fa che sentire sensazioni, non si è sicuri che della propria esistenza ».

In un capitolo della medesima opera (cap. XIII, p. 169), e nell'estratto ragionato, egli comincia a notare che « noi confondiamo più il nostro io con la facoltà di volere che con ogni altra, poichè diciamo indifferentemente: *ciò dipende da me* o *ciò dipende dalla mia volontà* ».

Nel *Trattato della volontà e dei suoi effetti*, gli sembra solo *verosimile* che la sensibilità propriamente detta basti per far conoscere a noi medesimi il nostro io, la nostra personalità, e ancora egli confessa che l'io, nella sensibilità, non conoscendo tutto al più che sè medesimo, non si conoscerebbe per opposizione ad altri esseri, che egli sarebbe per sè medesimo l'infinito o l'indefinito, ma non una *individualità* e una *personalità* distinta; così « è propriamente in quel modo della sensibilità che si chiama volontà » che l'io si manifesta. È dalla facoltà di volere che nascono le idee di *personalità* e di *proprietà*.

Per una bizzarra confusione di linguaggio, de Tracy, col suo maestro Condillac, chiama

ancora la volontà un modo della sensibilità; l'azione si trova ancora ad essere un modo della passione. Ma se le parole sussistono, le cose sono ben mutate. L'attività è divenuta la base dell'esistenza personale ed anche il principio della vita sociale: il *Trattato della volontà e dei suoi effetti* è un trattato di economia politica.

Era riservato a un discepolo di Destutt de Tracy di liberare dal sensualismo la nuova teoria, e d'innalzarla, sulle rovine della falsa filosofia dov'era nata, al rango di primo principio. Questo riformatore della filosofia in Francia fu Maine de Biran.

Maine de Biran incomincia (1) col separare profondamente dalla passività l'attività, che Condillac aveva confuso con essa sotto il titolo comune di sensazione. La sensazione propriamente detta è un'affezione tutta passiva; l'essere che vi fosse ridotto andrebbe a perdersi, ad assorbirsi in tutte le sue modificazioni; diventerebbe successivamente ciascuna di esse, non si troverebbe, non si distinguerebbe punto, non conoscerebbe mai sè stesso. Lungi che la conoscenza sia la sensazione sola, la sensazione, unendosi ad essa, l'intorbida e

---

(1) Nella sua prima opera, il trattato dell'*abitudine*.

l'oscura ed essa ecclissa, alla sua volta, la sensazione. Da qui la legge che Hamilton ha segnalato nel suo notevole articolo sulla teoria della percezione: *la sensazione e la percezione, sebbene inseparabili, sono in ragione inversa l'una dell'altra.* Questa legge fondamentale, Maine de Biran l'aveva scoperta quasi trent'anni prima e ne aveva seguito tutte le applicazioni; egli ne aveva sopratutto approfondito il principio, ossia, che la sensazione risulta dalla passione, e che la percezione risulta dall'azione.

Ora, dove nasce la coscienza dell'azione? Maine de Biran risponde come Destutt de Tracy, e come Stahl prima di loro: nel movimento volontario.

Infine la coscienza del nostro movimento volontario non esiste che nella coscienza di uno sforzo, per il quale noi superiamo una resistenza per produrre il movimento. Nella coscienza, come nella natura esteriore, l'azione implica la reazione. La reazione che ci viene opposta si fa conoscere a noi con una sensazione. L'azione si fa conoscere per sè stessa, nella coscienza attuale ed immediata della nostra volontà motrice.

La coscienza di questa volontà motrice non è un composto di due fatti, dall'una parte il movimento, dall'altra la volontà che lo pro-

duce. Il movimento non ci è dato qui come staccato dall'atto che lo fa sussistere, e l'atto della volontà non ci è noto fuori di questo movimento attuale dove esso si realizza. « Qui si vede dunque bene, dice Maine de Biran, che non vi sono due fatti, due modi specificamente differenti, in connessione accidentale, ma un solo fatto, un solo e medesimo modo attivo, e relativo per sua natura, talchè non si può isolare l'uno de' suoi due elementi costitutivi senza annientarlo o distruggerlo » (1). — « Lo sforzo voluto è un solo fatto composto di due elementi, un solo rapporto a due termini, di cui l'uno non può essere isolato dall'altro senza cangiare di natura e senza passare dal concreto all'astratto » (2).

Così, la coscienza dell'attività motrice è la conoscenza immediata d'una causa, d'una causa legata in un fatto indivisibile col suo effetto. Non è la conoscenza astratta di una semplice capacità, d'una causa a parte del suo effetto, bensì d'una causa agente e nella sua efficacia reale. Questa causa sono io stesso, io, che mi manifesto in un segno esteriore in contrasto col *non io* dove l'imprimo. La

---

(1) *Oeuvres* (riunite ed edite da Cousin), pag. 374.
(2) *Ibid.*, pag. 372.

causa efficace non è punto l'*oggetto* soltanto della mia coscienza, essa è il *soggetto* che sa, e, a dir vero, la coscienza istessa.

La scuola scozzese in generale separa la coscienza dalla percezione dei fenomeni esteriori, e la definisce: la conoscenza dei fenomeni interni o modificazioni dell'*io*. Ecco il punto capitale su cui Hamilton s'allontana da essa. Egli ha notato benissimo ch'essa prendeva una distinzione logica per una differenza reale, e che il senso intimo, messo da parte come una facoltà staccata, non è che un essere di ragione. « Il soggetto e l'oggetto, egli dice molto bene, non ci sono noti che nella loro correlazione e nella loro opposizione. Ogni concezione dell'*io* implica necessariamente una concezione del *non io;* ogni percezione di ciò che è differente da *me* implica una conoscenza del soggetto che percepisce come distinto dall'oggetto percepito. Nel tale atto di conoscenza, è vero, l'oggetto è l'elemento predominante; nel tal altro, è il soggetto; ma non ne esiste alcuno dove l'uno sia conosciuto fuori della sua relazione coll'altro ».

Così i fenomeni *subiettivi* interni, isolati da ogni elemento *obbiettivo* (almeno immaginato), sono pure astrazioni, in cui non v'è nulla di reale, affatto vuote e vane.

Aristotele, Stahl, Kant hanno successivamente stabilito che non vi ha pensiero distinto senza qualche immagine rappresentata in qualche estensione. Si può dunque dare un senso molto vero a questa proposizione di Bacone: *Mens humana si agat in materiam, naturam rerum et opera Dei contemplando, pro modo materiae operatur atque ab eadem determinatur; si ipsa in se vertatur, tanquam aranea texens telam, tunc demum indeterminata est, et parit telas quasdam doctrinae, tenuitate fili operisque mirabiles, sed quoad usum frivolas et inanes.* Condannata dagli Scozzesi, essa condanna al contrario la loro psicologia astratta. Così, in luogo di far onore a Bacone, a dispetto di lui stesso, dell'invenzione di un metodo egualmente e parallelamente applicabile ai fenomeni interni e ai fenomeni esteriori, bisogna mettere la sua gloria come filosofo dove egli ha voluto metterla, nella condanna di ciò che si potrebbe chiamare la *fenomenologia astratta* del senso intimo.

Ma, da un altro lato, è vero, come crede Hamilton, che non vi sia da fare alcuna solida distinzione fra la percezione degli oggetti esteriori e la coscienza di ciò che ci è proprio, e che alla parola *percezione* si possa indifferentemente sostituire la parola *coscienza*? Locke aveva giudiziosamente distinto dalla

conoscenza degli oggetti (ch'egli denominava sensazione) ciò ch'egli chiama la *riflessione*. Egli aveva ben visto che la riflessione non è una facoltà di conoscere sussistente a parte con oggetti separati: egli l'aveva definita la conoscenza che l'anima prende delle sue operazioni sulle sue stesse percezioni. Ma non l'aveva meno distinta dalla percezione come un elemento originale. Non bisogna separare ciò che è legato in una unità vivente, ma bisogna distinguere nel seno istesso di questa unità ciò che è distinto. La conoscenza completa, la conoscenza umana non è punto la *percezione* semplice tutta intera applicata all'oggetto esteriore, come negli animali; è la percezione riflessa, l'*appercezione* di Leibnitz: *apperceptio est perceptio cum reflexione conjuncta*.

Ora, nella coscienza o nell'appercezione, quale è l'elemento riflessivo? è l'*io*, sono io stesso. Senza l'*io*, non vi ha coscienza, poichè avere *coscienza*, lo dice la parola istessa, è sapere *con sè*, in *sè*. Ma l'*io* è l'azione, l'energia. Così, non soltanto la coscienza implica la percezione attuale di qualche *oggetto* esteriore, ma implica, o piuttosto è essenzialmente il sentimento attuale dell'attività, il suo *soggetto* proprio; i fenomeni interni, considerati a parte, in sè stessi, e fuori dell'attività per-

sonale, non sono punto, checchè ne dicano e la scuola sensualista e la scuola scozzese, i fenomeni *soggettivi* della *coscienza* dell'*io*. Ecco ciò che Maine de Biran ha magistralmente stabilito. Inoltre, se è vero che il *non-io* non sia possibile che per l'opposizione dell'*io*, ne segue che i fenomeni considerati fuori dell'attività personale non esprimono più il *non-io* che l'*io*. E per conseguenza la psicologia scozzese, e quella istessa di Hamilton, si muovono in una sfera d'astrazioni, in cui non vi è più materia che spirito, più corpo che anima, nel regno delle ombre, nella regione del vuoto,

Quo neque permanent animae neque corpora nostra,
Sed quaedam simulacra modis pallentia miris.

Sino a tanto che si considerano i fenomeni interni in sè stessi e come semplici oggetti di osservazione, sino a tanto che li si considera da questo punto di vista *obbiettivo*, e in certa guisa dall'esterno, come Condillac e Bonnet le modificazioni della loro statua animata, è una scienza di forme e di caselle vuote, una logica vuota ; non è la scienza vivente del *soggetto* del pensiero, la scienza soggettiva (nel senso profondo di questa parola), la scienza dello spirito.

Così, mentre la scienza del mondo esteriore non ha per oggetto immediato che dei *fe-*

nomeni, l'esperienza di coscienza, l'appercezione è l'esperienza di una *causa*. Il fisico o il naturalista vede dinanzi a sè un mondo cangiante d'apparenze diverse, ch'esso riconduce grado a grado a leggi generali. Il filosofo sente in sè, vede d'una vista interiore il principio della sua scienza; egli stesso è questo principio, egli stesso la legge e la causa immanente di ciò che avviene in lui.

Astrarre la causa, è, bisogna ben dirlo con Maine de Biran, « snaturare o distruggere tutta la scienza dell'uomo interiore ». Come dunque non respingere, come lui, « l'applicazione imprudente del metodo di Bacone alla scienza delle facoltà o dei fatti dell'anima umana? », come non vedervi, come lui, l'errore più funesto alla filosofia? E allora, che diventa l'assioma fondamentale della scuola che si onora del titolo di figlia di Bacone? Non è più che il *primum falsum* che deve trascinarla nella sua caduta.

Era l'errore della filosofia del secolo XVII quello di volersi assimilare alle matematiche e trattarsi col loro metodo. Fu l'errore della scuola inglese del secolo XVIII ed è sopratutto l'errore della scuola scozzese quello di assimilare la filosofia alla fisica e di sottometterla a tutta forza al giogo del metodo naturalistico. La filosofia non è nè una scienza

fondata su definizioni, come le matematiche; nè, come la fisica sperimentale, una fenomenologia superficiale. È la scienza per eccellenza delle *cause* e dello *spirito* di tutte le cose, perchè è anzitutto la scienza dello Spirito interno nella sua Causalità vivente. Essa ha il suo punto di vista a sè, il punto di vista della riflessione soggettiva indicato da Descartes, ma ch'egli aveva lasciato fluttuante nella sfera mal definita del *pensiero* in generale, meglio determinato da Leibnitz, ed ora stabilito, per un progresso originale della filosofia francese, nel centro della vita spirituale, nell'esperienza intima dell'*attività* volontaria.

Descartes cercava qualche cosa d'inconcusso (*aliquid inconcussum*) su cui potesse assidersi l'edificio della filosofia. Questa base è trovata.

Noi abbiamo visto Kant porre il problema della possibilità della metafisica: quale è la ragione, ossia quale è il termine medio dei giudizî per cui l'intelligenza riconduce *a priori* dei fenomeni ai loro principî? Questo problema, la scuola scozzese non può risolverlo, e ne ignora l'esistenza; Kant lo risolve coll'idealismo. Per lui, il termine medio dei suoi giudizî *sintetici a priori*, il termine medio fra i fenomeni e gli esseri, è una pura legge

e forma dell'immaginazione, e l'essere per conseguenza una cosa immaginaria.

Ma ora, la coscienza ha scoperto, sotto tutte le forme e le leggi astratte della conoscenza, un principio reale che unisce i due mondi distinti dei fenomeni e degli esseri. Là, la ragione troverà non soltanto la spiegazione delle sue concezioni, ma la giustificazione delle sue credenze.

La prova di questa asserzione eccederebbe i limiti che noi ci siamo tracciati; ci accontenteremo di dire con Maine de Biran, salvo a tentarne altrove la dimostrazione:

« La ragione è una facoltà innata nell'anima umana, costitutiva della sua essenza; si potrebbe dire che è la facoltà dell'assoluto, ma questa facoltà non opera primitivamente, nè a vuoto; essa non afferra il suo oggetto senza intermediario; questo intermediario essenziale, questo antecedente della ragione, è l'*io* primitivo. — La scienza e la credenza hanno la loro base e il loro punto d'appoggio necessario nella coscienza dell'*io* o dell'attività causale che lo costituisce » (1).

Sembra che lo stesso Kant avesse presentito, sotto il suo idealismo, questa profonda dottrina. Dopo aver distrutto le pretese di una

---

(1) *Oeuvres*, pag. 389 - 390.

dialettica astratta alla scienza della realtà, egli cerca a questa scienza un fondamento nuovo nell'idea della libertà morale; ciò che egli aveva rifiutato alla ragione speculativa, lo accorda alla ragione pratica. Molto spesso non s'è visto in questa distinzione che una contraddizione: era l'espressione incompleta d'una verità profonda, oramai imperitura.

Il discepolo di Kant, Fichte, s'incontra, nell'ultima formola della sua filosofia spesso così mal compresa, con Maine de Biran. Nelle sue lezioni sui *Fatti della coscienza* (1813), leggiamo queste precise parole:

« Il mezzo termine fra l'esperienza e la sfera superiore della conoscenza si trova nella intuizione della volontà per sè stessa. È in questa intuizione che l'*io* passa da una regione all'altra » (1).

Oggi finalmente, dopo aver attraversato nuovi periodi di naturalismo e d'idealismo astratto, la filosofia tedesca si ritrova fortificata, ingrandita, a questo punto di vista della realtà vivente e dell'energia spirituale; Schelling colloca nell'azione, nella personalità, nella libertà, la base della metafisica futura. La Francia e la Germania, per vie così diverse, s'incontrano finalmente, e la patria di Des-

---

(1) *Thatsachen des Bewusstseins.* [Lezioni 1810-11; edizione 1817; *N. d. T.*] pag. 464.

cartes sembra vicina ad unirsi di pensiero, oserei dire di cuore e d'anima, con la patria di Leibnitz.

In Francia, la dottrina di Maine de Biran è già penetrata sino ad un certo punto in seno alle dottrine scozzesi, ma più o meno modificata nel suo principio e ristretta nelle sue conseguenze.

Nei frammenti che rimangono dell'insegnamento di Royer-Collard, noi lo vediamo consentire alla teoria di Maine de Biran sull'origine della nozione della causa, e sul giudizio primitivo che trasporta a tutte le cause esteriori i caratteri che la personalità trova in sè. Ma Royer-Collard non è meno rimasto fermamente attaccato al metodo di Reid.

Cousin dichiara ch'egli adotta la dottrina di Maine de Biran sulla identità dell'*io* o della personalità con la volontà, e sull'origine dell'idea della causa. Ma nel tempo istesso, a nostro avviso, colle restrizioni che le impone, la snatura e l'annulla. Da principio egli si rifiuta di ammettere che lo sforzo sia la sorgente unica dove la volontà umana possa acquistare la prima conoscenza di sè stessa. Egli suppone una organizzazione solamente nervosa, sprovvista d'organi di movimento, ed afferma che la volontà vi si produrrebbe e vi si riconoscerebbe ancora: ipotesi che Maine

de Biran aveva previsto e confutato anticipatamente. L'*io* non si rivela originariamente a sè stesso che nel suo contrasto con ciò che non è lui. Ora, l'*io* non riconosce questo *non-io* che alla resistenza ch'esso incontra. È così, come lo dice in qualche punto lo stesso Cousin, « che lo spirito ci è dato col suo contrario, l'esterno coll'interno, la natura coll'uomo ». Sopprimete le condizioni del movimento, e per conseguenza il movimento, e non v'è più resistenza, non v'è più il *non-io*, non v'è più l'*io*, e la coscienza della volontà è impossibile. — In secondo luogo, Cousin si rifiuta di ammettere che l'intelligenza concepisca ogni causa ad immagine dell'*io*, ossia come una forza intelligente e libera, e, per dire tutto, come uno spirito. Qui Cousin non si stacca solamente, come egli sembra credere, dall'opinione di Maine de Biran e di Royer-Collard; egli si stacca formalmente dalla dottrina scozzese. Reid afferma senza esitare, e prova, ci sembra, che noi non abbiamo alcuna idea d'una potenza intellettuale che differisca in natura da quella che noi possediamo, e che lo stesso si deve dire della potenza attiva. « Se dunque, egli aggiunge, qualcuno afferma che un essere può essere la causa efficiente di un'azione ed avere il potere di produrla, sebbene non possa nè con-

cepirla nè volerla, egli parla un linguaggio che io non comprendo » (1).

Per quante restrizioni Cousin creda ancora di dover far al principio fondamentale di Maine de Biran, sembra che alcuni anni fa un nuovo studio delle dottrine di questo maestro l'abbia condotto a riconoscerne una delle più importanti conseguenze. Nella prefazione da lui scritta alle opere di Maine de Biran, sembra disposto a confessare che, avendo la filosofia per punto di partenza la conoscenza immediata della causa, il metodo di Bacone non vi si potrebbe applicare, e vicino ad abbandonare per conseguenza la bandiera della scuola scozzese.

L'interprete penetrante di questa scuola, Jouffroy, consente, nell'ultima delle sue opere, al principio di Maine de Biran, e dalla fenomenologia astratta egli trasporta la psicologia nel centro vivente della personalità. Jouffroy aveva sempre detto che noi abbiamo il sentimento immediato della nostra causalità personale. Nella sua recente memoria : *Sur la légitimité de la distinction de la psychologie et de la physiologie*, opera di sottile analisi, egli aggiunge : « Che cosa è la coscienza? È il sentimento che l'*io* ha di sè stesso. — Se

(1) *Oeuvres*, traduzione francese, pag. 355 e segg.

l'uomo è in possesso di questa prova (la prova della sua dualità), non lo deve che ad una sola circostanza; questa circostanza è ch'esso ha coscienza in sè di altra cosa che non siano i fenomeni, è ch'esso afferra il principio che li produce, la causa che li costituisce e ch'esso chiama *io*. — Ciò che per sì lungo tempo ha sottratto questa prova all'attenzione dei filosofi, è l'antica opinione radicata nelle menti, che la coscienza non avverte in noi che gli atti e le modificazioni del principio personale, e non questo principio istesso. Bisogna dunque cancellare dalla psicologia questa proposizione consacrata: *L'anima non ci è nota che per i suoi atti e per le sue modificazioni*. L'anima si sente come causa in ciascuno dei suoi atti, come soggetto in ciascuna delle sue modificazioni ». Da qui alla espressa esclusione del metodo baconiano, e per conseguenza dell'empirismo scozzese, non vi ha più che un passo (1).

---

(1) Nella prefazione della sua traduzione anonima di DUGALD STEWART, nel 1825, FARCY diceva già: « L'induzione non può essere considerata come il vero e solo metodo filosofico. — Essa ci dà la sagacia che afferra le relazioni e prevede i risultati a distanza, ma non la riflessione che ripiega lo spirito su sè stesso e l'abitua ad afferrarsi sempre nella sua azione vivente, in luogo di trarre le conclusioni dagli effetti esteriori ». *Si qua fata aspera vincas!...* [I. G. FARCY il 29 luglio 1830 era caduto combattendo per la libertà in Parigi. — *N. d. T.*].

La giovane scuola che questi maestri hanno formata li seguirà sicuramente nella nuova via. Rimanere più a lungo soggetti alla dottrina straniera, sarebbe veramente *inventa fruge, glandibus vesci.*

Rimane ancora a sapersi se, delle due proposizioni racchiuse nell'assioma scozzese, la *esperienza non afferra nè le cause, nè la sostanza,* la seconda deve sussistere ancora, o se essa è, come la prima, rifiutata dalla stessa esperienza. La causa che è il soggetto proprio dell'esperienza intima non è la sostanza, non è ancora, in questo senso, che un fenomeno, una modificazione superficiale d'un fondo invisibile, d'un *substrato* sconosciuto.

Maine de Biran ha mostrato che, dalla prima esperienza interiore che ci rivela a noi stessi, noi abbiamo col sentimento del nostro potere attuale il presentimento sicuro della sua permanenza; noi ci riveliamo a noi stessi come una forza durevole. Fin dalla prima esperienza, noi crediamo dunque di essere nell'assoluto del nostro essere ciò che sappiamo di essere nel fatto transitorio e relativo di una azione presente. « Così, dice il profondo metafisico, si può dire che il relativo e l'assoluto coincidono nel sentimento di forza e di libera attività; ed è qui, ma qui unicamente, che si

applica questo pensiero di Bacone, così opposto in ogni altro senso alla nostra duplice facoltà di conoscere e di credere: *Ratio essendi et ratio cognoscendi idem sunt, et non magis a se invicem differunt quam radius directus et radius reflexus*. Qui, infatti, l'appercezione immediata interna della forza produttiva non è, come il raggio diretto, la prima luce che la coscienza afferra? E la coscienza riflessa di forza o di attività libera che dà un oggetto immediato al pensiero senza uscire da sè stessa, non è come la luce che si riflette in qualche guisa dal seno dell'assoluto? » (1).

Ma, nello stesso tempo, Maine de Biran aggiunge che noi ignoriamo invincibilmente noi stessi a titolo di sostanza, e che in questo senso non v'è luce diretta, nè riflessa che ci illumini su ciò che noi siamo nell'assoluto. Perchè? Perchè la sostanza è il *soggetto passivo* delle modificazioni, perchè noi stessi non ci conosciamo che a titolo di libera attività, e perchè, per conseguenza, non sapremo mai ciò che noi siamo nel passivo e nel fondo del nostro essere.

Così, la volontà sarebbe il termine della nostra conoscenza di noi stessi. Al di là, un abisso senza misura, una notte impenetrabile.

---

(1) *Oeuvres*, pag. 250.

Ci sembra, al contrario, che, nella coscienza, la volontà non potrebbe bastare a sè stessa, e che, fuori della realtà sostanziale da cui la si separa, essa non sia che un'astrazione.

La volontà si manifesta a sè stessa, come abbiamo veduto, nello sforzo con cui produce il movimento. Ma lo sforzo suppone la resistenza del mobile, e la resistenza, un movimento al quale essa si oppone. Non è dunque nell'atto dello sforzo che la volontà può vedersi incominciare il movimento. Lo sforzo suppone, come l'aveva riconosciuto lo stesso Maine de Biran, una tendenza anteriore che, sviluppandosi, provoca la resistenza; è questa l'attività originale, anteriore allo sforzo, che, riflessa dalla resistenza, entra in possesso di sè e si pone essa stessa in un'azione volontaria.

Innalziamoci dalla volontà motrice alla volontà pura. Ogni volontà in generale suppone la concezione della possibilità d'un oggetto come d'un fine da raggiungere, d'un bene da realizzare; ora, la nozione d'un oggetto, come d'un bene, suppone nel soggetto che lo vuole il sentimento ch'esso è desiderabile. Perchè la volontà si determini per l'idea astratta del suo oggetto, bisogna dunque che la presenza reale ce ne scuota già segretamente. Prima che il bene sia un *motivo*, esso è già

nell'anima, come per una grazia preveniente, un *mobile*, ma un mobile che non differisce punto dall'anima istessa. Prima di agire per mezzo del *pensiero*, esso agisce per mezzo dell'*essere* e nell'essere, e questo è sino alla fine ciò che vi ha di reale nella volontà.

Leibnitz diceva: l'azione ha la sua origine nella disposizione antecedente già inclinata all'azione; la forza attiva ha per fondo e sostanza la *tendenza;* è la tendenza che fa ciò che vi è di reale negli atti e movimenti. Noi crediamo di dare a queste proposizioni il loro senso interno e vero dicendo: la volontà ha la sua origine e la sua sostanza nel *desiderio*, ed è il desiderio che fa la realtà dell'esperienza stessa della volontà.

Ora il desiderio non è ancora il fondo dell'attività e per conseguenza della coscienza; esso stesso ha un fondo più remoto. L'oggetto che lo tocca e che lo attira, estraneo, esterno ad esso, non andrebbe ancora giammai a raggiungere l'anima nella sua profondità ed a muoverne le potenze. Per desiderare, occorre che, senza saperlo, noi ci compiacciamo già prima e ci riposiamo nell'oggetto del nostro desiderio; che mettiamo in esso in qualche maniera il nostro proprio bene e la nostra feli-

cità ; che ci presentiamo in esso, che ci sentiamo, in fondo, già uniti ad esso, e che aspiriamo a riunirvici ancora ; ciò è come dire che il desiderio involge tutti i gradi dell'*amore* (1). E se la coscienza ha per forma eminente l'opposizione ideale del suo oggetto (*non-io*) e del suo soggetto (*io*) nella volontà, se essa ha per condizione immediata la loro unione imperfetta, semi-ideale e semi-reale in qualche guisa, nel desiderio, essa ha per fondo la loro unità reale nell'amore.

Ora l'Amore non è più, come la Volontà, l'atto astratto d'un *principio* che si risolve di andare al *fine*, ancora tutto ideale, ove deve realizzare le sue potenze ; e, per conseguenza, un semplice modo di una sostanza. Non è più nemmeno soltanto, come il Desiderio, un movimento per il quale il principio, trasformandosi nel suo fine sotto l'azione immediata che ne riceve, tende a realizzarvisi senza posa ; è la realtà compiuta, la perfezione, la consumazione del Principio, unito al suo Fine, identificato con esso. Non è più un modo, è la sostanza dell'anima.

Forse l'intelligenza intera, adeguata, non ne è possibile che in Dio. Forse in questo senso la riflessione che la cerca « è all'anima ciò

(1) *Amor complacentiae, benevolentiae, unionis.*

che l'assintoto è alla curva, ch'esso non raggiunge che nell'infinito ». Ma in questo infinito essa si accosta almeno senza posa all'anima, come l'assintoto si accosta alla curva ; essa vi prevede, vi predice come il termine ed il compimento di ogni pensiero. E mentre la scienza calcola e persegue la formola, chi non ne riconosce in sè, chi non ne trova nel proprio cuore l'infallibile, per quanto oscura, coscienza?

Dopo aver trovato l'anima in una tendenza o desiderio immortale che si determina subito, come una legge vivente, ad una serie regolata di manifestazioni esteriori, dal fondo dell'eterno amore (1), si chiederà ancora al di là un soggetto assolutamente passivo? Che sarebbe un soggetto al di là o piuttosto al di qua di ogni atto, se non: o la semplice capacità di essere, la potenza ignuda dell'anima istessa, pura concezione realizzata, o la materia dove questa potenza si manifesta e si figura, e che non esiste che per la forma ch'essa le dà? Che sarebbe ciò, non soltanto nell'ani-

(1) LEIBNITZ (Ediz. Erdmann), pag. 158: « Animam, vel formam animae analogam.... id est nisum quemdam seu vim agendi primitivam, quae ipsa est lex insita, decreto divino impressa ». — Pag. 191: « La natura della sostanza consistendo, a mio avviso, in questa tendenza regolata dalla quale i fenomeni nascono per ordine ».

ma, ma in ogni cosa? Il substrato passivo dei fenomeni non è che un'astrazione realizzata dall'immaginazione, e non esiste realtà vera che nell'attività interna dello spirito.

Si vuole ridurlo ai fenomeni, interdirgli il fondo intelligibile, la sostanza. E il fondo, la sostanza, al contrario, è l'Essere istesso, la cui natura è d'intendersi e di possedersi. Ciò ch'esso concepisce al di sopra e al di là della Natura, è ciò ch'esso vede in sè, e ciò ch'esso vede, è ciò che è esso stesso. « Poichè lo Spirito non è l'invisibile, ma il solo visibile ». Non è tempo ch'esso rinunci finalmente a cercarsi fuori di sè, nella sua opera, l'idolo della materia inerte, e che riconosca in sè il principio universale, la sostanza, l'essenza, come la causa prima di tutte le cose? Spogliato del suo dominio legittimo, cacciato dal suo proprio centro, esiliato da sè stesso, sembra morire oggi nel vuoto e nel dubbio. Rientrato in possesso di sè stesso, ritroverà la fede che fa la vita.

LA FILOSOFIA DI PASCAL

Si è cercato di provare per mezzo di passi staccati dei *Pensieri* di Pascal, cioè di un'apologia del cristianesimo, che egli ha lasciato allo stato di abbozzo, che, immolando la ragione alla fede, egli ha negato la possibilità di ogni filosofia. Io mi propongo di mostrare non già, come altri mi sembra che abbiano fatto con successo, che Pascal non è stato uno scettico, ma che nei suoi *Pensieri* si trovano, se non un sistema comparabile per l'estensione e pel dettaglio a quelli di un Descartes, di uno Spinoza, di un Malebranche o di un Leibniz, almeno delle idee, che costituiscono i principî d'una vera filosofia. Io mi propongo di mostrare egualmente che queste idee sono in perfetto accordo con le credenze di Pascal, e che non si ha motivo di esserne sorpresi, perchè non ce ne sono di più adatte a

mettere in armonia, ed anche a unire intimamente, nelle loro parti più elevate, il cristianesimo e la filosofia.

Per far comprendere il punto di vista dal quale si è posto Pascal, alcune parole d'introduzione storica mi sembrano necessarie.

I.

La filosofia ha sempre aspirato a penetrare tutto ed a tutto abbracciare. Invece di limitarsi, come le varie scienze particolari, al dettaglio di queste o quelle apparenze, essa vorrebbe per tutte le cose andare al fondo, pervenire sino alle cause prime. Non contenta delle spiegazioni, delle quali sono suscettibili queste o quelle maniere d'essere, essa cerca, per tutti gli esseri, ciò che è il loro essere medesimo e ciò che ne rende ragione.

Quelli che fondarono la filosofia credettero tutto spiegare per mezzo di qualche sostanza fisica, acqua, aria o fuoco, che assume successivamente tutte le forme. Altri vennero, i quali pensarono che, per fondare la scienza, erano necessarî principî superiori alla sfera dei sensi ed anche dell'immaginazione, e che la sola intelligenza conosceva. Colpiti, d'altra parte, da tutto ciò che della natura spie-

gavano le matematiche, allora nascenti, in cui, come ha detto Descartes, l'intelletto si mescola all'immaginazione, che ha ancora del sensibile, i Pitagorici e i Platonici credettero trovare le ultime ragioni delle cose nei numeri e nell'unità alla quale essi si riducono; nei numeri o nelle idee, di natura analoga, riducibili allo stesso principio, nelle quali l'intelletto, non senza l'aiuto, ancora, dell'immaginazione, serra e ordina gli oggetti.

I Pitagorici ed i Platonici passavano così dalla materialità, di cui si erano contentati, almeno in apparenza, i loro predecessori (che, a dir vero, vi mescolavano un principio di ordine e di unione) a un mondo immateriale, ma tutto fatto di contorni vuoti, mondo di astrazioni, senza nulla di sostanziale e di vitale. Come trovare là qualcosa di simile a quel dio, che nondimeno i Pitagorici immaginavano, e la respirazione del quale, penetrando dovunque, manteneva, essi dicevano, l'universale esistenza?

Sembra che i greci abbiano sempre creduto che i barbari, di spirito meno raffinato di loro, avessero un senso più profondo dei principî. Essi riportavano a un montanaro trace, prete ispirato da un dio, l'origine della scienza e della saggezza. Un allievo di Platone, il luogo di nascita del quale era però poco lontano

dalle contrade in cui la favola aveva posto Orfeo, e che doveva fare l'educazione del futuro re di Macedonia, meno disposto dei suoi condiscepoli a contentarsi delle sottigliezze elleniche, studiando da vicino la natura e l'umanità, piuttosto che le matematiche, e vedendo che tutto vi era movimento, vide chiaro che l'essenza delle cose doveva essere l'energia, donde il movimento seguiva, e che là era anche il bene, di cui tutto era avido. Al sommo dell'universo, una energia assoluta, avente il suo fine come il suo principio in sè sola, intelligenza pura, eternamente vigile nella viva intuizione di sè medesima, tale era la causa suprema, o Dio, alla quale il mondo era sospeso, aspirando senza tregua ad avvicinarsi alla sua perfezione. Al disotto, a tutti gli stadî della natura, energie relative, incomplete, decrescenti, di grado in grado, fino a quello stato di semplice potenza senza azione, o di virtualità inerte, nella quale si risolve ciò che si chiama, in opposizione alle forme che essa riveste, la materia.

Apprezzando fino a questo punto nell'universo l'energia, Aristotele seppe apprezzare anche nell'uomo la libertà del volere, di cui i partigiani dei numeri e delle idee avevano fatto poco conto. Fino nelle passioni, ove costoro non avevano visto nulla che non si op-

ponesse alla tranquillità dell'animo, nella quale soltanto riponevano la perfezione e la felicità, egli seppe vedere un fondo di attività, per cui esse fornivano alla virtù la sua sostanza.

Se, dunque, i Pitagorici ed i Platonici avevano avuto ragione di cercare i principî al di sopra dell'orizzonte della natura, ove si erano quasi interamente confinati i loro predecessori, avevano avuto torto di fermarsi come a mezzo della via che avevano aperto. Essi credevano toccare le cause prime: e si attenevano a cose di second'ordine, partecipi ancora dell'inerte e passiva materialità. Essi credevano elevarsi dalla regione dei sensi a quella ove brilla la pura intelligenza, e restavano nella regione media, ove, sui dati della sensibilità e dell'immaginazione, lavora il ragionamento. Leibniz ha detto: i principî delle matematiche e quelli del materialismo sono gli stessi. Essi sono gli stessi, ed egualmente quelli d'un idealismo, che cerca le ragioni delle cose nelle nozioni generali, sulle quali si esercita, non senza il concorso ancora della immaginazione, l'intelletto; queste nozioni, infatti, essendo astratte dalle realtà, che sono tanti individui, più sono generali e più si allontanano dall'esistenza reale; e in tal guisa, dice il grande aristotelico del XVI secolo, Ce-

salpini, mentre ci s'immagina, pei gradi successivi della generalizzazione, d'avanzare di più in più nell'essere, si tende di più in più al nulla. Ci si avvicina così, credendo d'allontanarsi dal materialismo, al nullismo, al quale, rigorosamente analizzato, esso si riduce.

Donde viene l'illusione, che fa volgere così le spalle allo scopo, che, pertanto, ci si propone, e discendere quando si vuol salire? Essa viene dal fatto che l'intelletto assimila all'unità reale e naturale, che alle realtà dà l'azione che le fa essere, l'unità fittizia ed artificiale, per mezzo della quale, formando le sue idee, esso l'imita. Quest'unità fittizia è quella dei generi e delle specie, che nella scuola sono stati riuniti sotto la denominazione di universali. L'intelletto, dunque, prendendo per semplice ciò che egli ha, come spiega Descartes, composto, fa delle sue creazioni, segni di ciò che egli astrae dalle cose, tante cose, senza accorgersi che vi mette tanto più del suo, quanto più vi diminuisce la realtà, in modo che, sotto la sua più perfetta generalizzazione, si nasconde il più perfetto vuoto.

Il mondo logico, quale, ad esempio, lo costituisce l'idealismo hegeliano, offre, si potrebbe dire, un'immagine rovesciata del mondo reale. È ciò di cui Hegel stesso aveva, del

resto, coscienza, poichè, per fabbricare il suo sistema, gli dava per base l'identità del puro essere, senza nulla di più, col puro nulla.

La causa prima dell'errore che Aristotele venne a correggere, fondando la metafisica, è, dunque, che fino allora non ci si è fatto dell'essere, che si tratta di spiegare, che un'idea confusa, prendendo per veramente esistente ciò che non esiste se non in senso derivato ed improprio. Solo ciò che è soltanto in sè, esiste veramente: è ciò che si chiama sostanza; gli accidenti di una sostanza, attributi espressi nel linguaggio dagli aggettivi, non sono che in essa, e fuori di essa non sono, se non nelle idee e nelle parole. In conseguenza, la prima cosa che si deve fare nella ricerca dei primi principî, è di distinguere i generi dell'essere o categorie. Il primo risultato di questo lavoro è di separare dalla categoria principale, cioè dalle sostanze, esseri propriamente detti, le categorie secondarie, che contengono i semplici attributi o accidenti.

Questa separazione fa vedere subito quanto grande fu l'errore di coloro che hanno cercato nella quantità, che i numeri rappresentano, la spiegazione dell'essere.

Ciò che ha cagionato questo errore, è ancora un'illusione del pensiero, che gli è naturale, e che risulta dal bisogno che esso pro-

va, nella condizione in cui siamo, del concorso dell'immaginazione, affatto vicina ai sensi, ed alla quale spetta la quantità. Secondo un'importante osservazione di un filosofo francese del principio di questo secolo, noi non ci facciamo di una qualità una nozione distinta e precisa, che dà luogo a scienza, se non in quanto la traduciamo in estensione e numero. Di ciò offrono esempî il barometro e il termometro, in cui gli spazî che percorre un liquido ci servono a misurare il peso dell'aria e il calore. Di là, una forte inclinazione a prendere, come fa il materialismo, per le cose stesse, potenze, forze indivisibili, le quantità che vi corrispondono, e per mezzo delle quali le misuriamo. È la spiegazione del materialismo, che riduce alle condizioni geometriche e meccaniche delle cose, cioè alle loro parti immaginabili, le cose stesse.

Per dirlo di sfuggita, gli è perchè Kant ha creduto, seguendo Hume e Locke, che lo spirito non potrebbe nulla cogliere fuori del campo dell'immaginazione, gli è perchè ha concepito la sostanza, cui mira la metafisica, come un substrato di apparenze sensibili, invisibile e inaccessibile sotto queste apparenze, ma, nondimeno, di natura analoga (è ciò che egli chiama la cosa in sè), che la metafisica gli è sembrata impossibile, e che egli ha con-

siderato l'essere come un oggetto, non di conoscenza, ma solo di credenza. Descartes, nondimeno, aveva mostrato che l'anima aveva di sè medesima una coscienza, che ne afferrava, non i modi soltanto, come pretende Kant, e come hanno ammesso con lui la scuola scozzese e quelli che l'han seguita, ma bene il fondo, coscienza che costituiva l'intuizione intellettuale, che Kant, seguendo i suoi precursori, ha misconosciuta. Ma per rafforzare, su questo fondamento incrollabile, la dottrina dell'intelletto puro contro gli assalti della dottrina dei sensi e dell'immaginazione, bisognava che, approfondendo maggiormente il principio posto da Aristotele, si arrivasse a comprendere pienamente che sostanza ed energia sono la stessa cosa, e che nell'azione l'essere stesso si mostra allo spirito che riflette su di sè.

Checchè ne sia, ben lungi dal poter confondere (come fecero, o mirarono a fare, il pitagorismo e il platonismo) con l'essere, oggetto affatto intelligibile di pura intuizione, la quantità, per mezzo della quale noi ci sforziamo perpetuamente d'immaginarlo, al contrario bisogna profondamente separarli, l'essere essendo energia, azione, cioè anima, e la quantità, come hanno visto e Platone stesso e Descartes e Leibniz e molti altri, confon-

dendosi con l'inerte materia, che costituisce il corpo.

Le categorie secondarie non debbono essere ordinate, al disotto della categoria principale, ad uno stesso livello. Come mostrarono e Aristotele e gli Stoici e anche i Néoplatonici, che si occuparono molto, al seguito degli Stoici, della classificazione dei generi dell'essere, sono quasi la stessa cosa un essere e la sua natura, espressa dalle sue qualità, un essere essendo un'energia, che si rende conoscibile per mezzo della sua qualità specifica. La quantità, al contrario, ciò che è, secondo l'ordinaria definizione, suscettibile di più e di meno, tocca da vicino, come nota Leibniz, la semplice relazione, che, se ha il suo fondamento nella realtà, non è pertanto reale, a dir vero, che nella comparazione che l'intelletto istituisce, e nel segno in cui egli la riassume. Così la qualità è vicinissima all'essere, la quantità ne è lontana. Stabilir questo è un primo e decisivo passo della filosofia.

Un secondo passo, non meno importante, è, secondo il fondatore della teoria delle categorie, distinguere nella categoria principale un elemento primordiale e uno secondario. Infatti, vi si trova, come ho testè indicato, dell'essere di prim'ordine, per così dire: è l'essere che agisce in tal modo, che la sua esi-

stenza è tutt'azione, cioè l'intelligenza; poi viene ciò che è solamente disposto ad agire; e, in terzo luogo, ciò che non ne ha ancora se non il potere. A questo bisognerebbe aggiungere, con Leibniz, che noi non abbiamo qui più nulla di reale, poichè una potenza nuda, senza niuno sforzo o principio d'azione, non è nulla di reale; è l'idea che ci si fa di una materia prima, termine immaginario ove tende, di degradazione in degradazione, la decrescenza dell'attività. L'essere, dunque, che riempie la principale delle categorie e in pari tempo la qualità, dalla quale esso non è realmente separabile, s'immerge in qualche modo, per la sua parte inferiore, nell'inerte e passiva materialità.

Tale è la dottrina che forma la base della metafisica di Aristotele, dottrina secondo la quale l'esistenza perfetta o assoluta, realtà suprema, dalla quale dipende tutto ciò che è, consiste nel massimo dell'azione, cioè nel pensiero uno e semplice, che conosce e possiede sè stesso.

Nel medioevo, nella solitudine dei chiostri e delle scuole che v'erano congiunte, lungi dalla natura e dalla società, ci si dovette innamorare di nuovo, se non della geometria e dell'aritmetica, di cui si faceva poco uso, almeno di astrazioni logiche. Lungamente vi

si vide regnare l'opinione di quelli che furono chiamati i realisti, non perchè si attaccavano alle realtà vere, ma al contrario perchè erigevano in realtà le nozioni generali, con le quali si ordiscono quelle tele di ragno, di cui parla Bacone. Realizzare così delle astrazioni, che non prendono consistenza se non in segni in cui sono riassunte, era, dice Leibniz, prendere la paglia dei termini per il grano delle cose.

Il nominalismo venne più tardi, il nominalismo, la setta più profonda, secondo Leibniz, ad insegnare che la realtà degli universali si riduceva alle parole in cui l'intelletto li incorporava. Sorpassando così la giusta misura del vero, il nominalismo, nondimeno, preparava quel nuovo periodo, in cui, riprendendo la tradizione antica, si sarebbe rientrati in commercio con la natura e con la sostanza superiore che è lo spirito. In quest'epoca, e per il fatto stesso che le matematiche, le quali, almeno, servivano a spiegare in parte il mondo fisico, prendevano un nuovo slancio, la filosofia comprende tanto meglio quello che manca alle loro formole, come a quelle della logica, per rendere ragione delle cose, e, per mezzo della metafisica, si rimette in cerca di realtà che vi sieno sufficienti.

Descartes, sceverando gli elementi opposti che si confondevano nel medio evo sotto va-

ghe generalità, distinguendo più nettamente il corpo e l'anima, la materia e lo spirito, venne a fondare un sistema, per mezzo del quale pretendeva separarsi interamente dagli erramenti incerti del passato. Nondimeno distinguere, come fece Descartes, nell'unità stessa dello spirito, l'intelligenza e la volontà, come essendo l'una all'altra nel rapporto della passività all'attività, ed attribuire così all'elemento eminentemente attivo della natura spirituale la superiorità, era abbondare ancora nel senso della vera filosofia peripatetica, se non di quella che aveva voluto continuarla.

In questa concezione si trova in germe tutta la filosofia dell'autore dei *Pensieri*.

II.

Dopo avere scritto in una delle sue risposte a Clarke: « Io non credo che si abbia ragione di dire che i principî matematici della filosofia sono opposti a quelli dei materialisti: al contrario, essi sono i medesimi », Leibniz aggiungeva: « Non sono i principî matematici, ma i principî metafisici che bisogna opporre a quelli dei materialisti ». E per principî metafisici intendeva quelli che si riportavano alla natura

delle anime e di Dio, oggetti, non, come le cose matematiche, dell'immaginazione, ma del solo intelletto.

Descartes, prima di Leibniz, opponeva le une alle altre le cose immaginabili e le intelligibili, facendo di queste sole gli oggetti della metafisica.

Pascal oppone agli oggetti delle matematiche altri oggetti affatto differenti, che egli non raccoglie sotto una denominazione comune, che si limita ad enumerare e dipingere, ma dov'è facile riconoscere ciò che avrebbe potuto chiamare, se fosse stato il linguaggio del suo tempo, le cose di natura estetica e morale; e, in pari tempo, caratterizza con tratti precisi le facoltà dello spirito, alle quali spettano rispettivamente quelle due specie di oggetti. Nessun altro, infatti, ha avuto una coscienza più netta della differenza dei due ordini di cose e di facoltà, di cui il contrasto corrisponde a quello della materia e dello spirito; nessun altro ha avuto della natura speciale dei due ordini un sentimento così giusto e così vivo, e ne ha così bene conosciuto le conseguenze.

Pascal, figlio d'un valente geometra e circondato nella sua infanzia da dotti dello stesso genere, aveva esordito con la geometria. La fisica l'occupò ben presto, e così cominciò

a passare dalle astrazioni alle realtà. Fin là, nondimeno, egli studiava cose, e non ancora quelle realtà superiori che sono gli spiriti. I rapporti in cui egli entrò con alcuni personaggi del gran mondo l'iniziarono alla vita della corte, quella vita così agitata, vita di tempesta, come egli l'ha chiamata, ove apprese a conoscere, fra tutti i movimenti a cui gli uomini si abbandonano, le molle segrete alle quali essi obbediscono. La consuetudine di donne d'alta cultura dovette contribuire molto ad affinare la sua rara intelligenza, ed un amore degno di lui sembra essersi impadronito allora del suo cuore; ne fa prova il *Discorso*, ritrovato da Cousin, *sulle passioni dell'amore*. Infine, gli ultimi anni della sua breve esistenza appartennero alla religione, e, dopo aver impiegato nelle *Provinciali* tutte le risorse dell'arte più consumata e della più fervida eloquenza a liberarla da interpretazioni, che avevano per iscopo di accomodarla alla vita mondana, egli finì nel ritiro e nella penitenza, tutto intero a Dio, solo a solo con l'infinito e con l'assoluto. A queste quattro fasi della sua carriera rispondono quattro gradi, pei quali il suo pensiero s'è elevato, passando a poco a poco da cose morte fino al primo principio, fonte di ogni vita, che è la vita medesima.

Ci sono, dice Pascal, due classi di cose molto differenti. Le prime sono le figure e i numeri, oggetti semplicissimi, ma fuori dell'uso comune, in modo che è facile comprenderli, difficile soltanto « volgersi dal loro lato per considerarli ». Con questo carattere, Pascal li designa come oggetti astratti dalla realtà che sola è nell'uso comune. Le loro proprietà, egli aggiunge, dipendenti da pochi principî, sono legate fra loro in modo evidente, e per conoscerle basta andare dall'una all'altra per mezzo di una deduzione ininterrotta. È quello che è difficile agli spiriti pronti, che si lanciano d'un colpo agli estremi, e si compiacciono di coglierne con un solo sguardo i rapporti.

Aggiungiamo qui che, come Descartes, Pascal vede nelle cose matematiche oggetti dell'intelletto unito, mescolato all'immaginazione. Da questa teorica differisce molto quella di Kant, secondo la quale le proprietà della estensione e dei numeri non si conoscono per mezzo di giudizî di natura logica e razionale, ma per mezzo di operazioni di una immaginazione innata, anteriore all'esperienza sensibile, e che le impone delle leggi, ma che, nondimeno, è più vicina ai sensi che al pensiero. Del resto, la sua opinione è che unicamente di giudizî di questo genere si compone

ogni vera conoscenza. Tale non era il modo di vedere di Descartes, secondo il quale ogni scienza derivava dall'intelletto, pel quale la perfezione delle matematiche era di liberarsi il più possibile dalle condizioni dell'immaginazione, e di servirsi per quanto è possibile della ragione; ed è quello che egli voleva fare, quando nella sua *Geometria* trasformava l'estensione in numeri e la geometria in algebra. Gli è che, studiando nella geometria le proprietà dell'estensione, l'intelletto non faceva, secondo lui, che applicare ad oggetti dell'immaginazione principî derivati da una fonte più alta. Fu anche il pensiero di Pascal e, più tardi, di Leibniz.

Nella fisica, di già, si ha da fare con realtà. I fenomeni vi dipendono da gran numero di principî differenti, e di principî difficili a cogliere; bisogna sceverarli gli uni dagli altri, e fare esattamente nelle conseguenze la parte di ognuno. Qui non si tratta più di principî, che si possa chiamare (dice Pascal) grossi o grossolani, e di deduzioni rigide; invece dello spirito geometrico ci vuole uno spirito di finezza (*esprit de finesse*).

A maggior ragione ci vuole uno spirito di questa sorta, quando si tratta, non più, come nella fisica, di qualità sensibili, ma, come nel mondo sociale, di qualità morali, cioè quando

si ha da fare con realtà più libere dalla grossolana materialità, quelle qualità non essendo altre che quelle degli spiriti. È ciò che Pascal imparò a penetrare nel commercio di quegli uomini di cultura raffinata, come il cavaliere di Méré ed il suo amico Miton, che l'iniziarono, quando era ancora immerso nelle scienze matematiche e fisiche, alla varietà mobile degli affari, dei divertimenti e delle conversazioni del mondo, e fino a quei giochi ove tutto dipende da casi, che non si calcolano più con certezze inflessibili, ma con probabilità, e che, pur avendo ancora le loro regole, che Méré spingeva Pascal a ricercare e scoprire, non per questo sono meno difficili a discernere e a prevedere.

Nel mondo in cui ci vuole almeno l'apparenza della simpatia, conviene occultare dinanzi agli altri la propria individualità. In questo Miton era particolarmente consumato. In questo si eccelleva alla corte, ove sussisteva nelle maniere, se non sempre nei sentimenti e nelle azioni, la tradizione di quell'antico disinteresse, che era stato, o aveva dovuto essere, la nobiltà medesima.

La vita del mondo, e del più gran mondo, era così come una preparazione all'amore. Nell'amore, almeno in quell'amore, il vero agli occhi di Pascal, che è, secondo la sua

espressione, « un affetto di pensiero », più che dovunque altrove ci è bisogno di uno spirito di finezza e di delicatezza. Ed a questo spirito, Pascal è condotto ad attribuire ancora, a proposito dell'amore, la pieghevolezza.

L'oggetto dell'amore è, infatti, la beltà, molto superiore a tutti gli altri oggetti, e che, pur mostrandosi nei corpi, non è meno di essenza incorporale, come diceva un gran pittore contemporaneo di Pascal. Cicerone aveva detto già : « I contorni dell'anima sono più belli di quelli del corpo ». E Cicerone era, qui come altrove, l'interprete dei Greci.

Se nel mondo morale in generale le cose non sono grossolanamente separate come nel fisico, ma si allacciano da vicino, anzi si penetrano (non v'è idea, diceva Plotino, nella quale non si vedano tutte le idee), se ogni dettaglio vi è come impregnato della totalità, è sopratutto negli oggetti belli, dove non ci è parte che non cospiri col resto, che tutto vale per l'accordo e per la conformità.

Già principalmente, per intendere il tutto, bisogna andare e venire senza tregua da una estremità all'altra, e sopratutto dagli effetti sensibili al loro principio intelligibile, il che esige un perpetuo va e vieni, dei ritorni rapidi e, per conseguenza, una perfetta pieghevolezza. È ciò che Pascal indica in quella fra-

se del *Discorso sulle passioni dell'amore*: « Ci sono due specie di spirito: l'uno geometrico, e l'altro che si può chiamare di finezza. Il primo ha vedute lente, dure e inflessibili, ma l'ultimo ha una pieghevolezza di pensiero, che esso applica in pari tempo alle diverse parti amabili di ciò che ama. Dagli occhi esso va fino al cuore, e dal movimento di fuori conosce ciò che accade al didentro. Quando si ha l'uno e l'altro spirito insieme (era proprio il caso di Pascal), quanto piacere dà l'amore! Poichè si possiede insieme la forza e la flessibilità dello spirito, che è necessaria per l'eloquenza di due persone ». Che sarebbe, se Pascal avesse particolarmente considerato nella bellezza ciò che ne è come l'anima, e che, quindi, è la causa peculiare dell'amore, cioè la grazia? La grazia che è tutta pieghevolezza e flessibilità, e, per conseguenza, differente in estremo grado dalla rigidità geometrica. Allora sopratutto, per definire lo spirito capace di comprenderla, egli avrebbe notato in questo spirito, come carattere essenziale di esso, quella facilità infinita di ondeggiare in ogni senso senza sforzo, e di compiacersi in ogni sorta di pieghe e di giri che sono raffigurate dal *serpeggiamento* delle cose viventi, di cui si sono tanto occupati, e che hanno saputo rendere così bene

Leonardo da Vinci, Michelangelo e il Correggio.

È ancora una perfezione che Pascal attribuisce al suo « spirito di finezza » il vedere le cose « con un solo colpo d'occhio ». Nulla di più opposto alla marcia deduttiva dello spirito geometrico. Ma è tanto bene una perfezione, che il geometra stesso deve sempre cercare di avvicinarvisi. Per Descartes, era una imperfezione del nostro spirito, conseguenza del suo commercio col tempo, di aver bisogno della memoria per cogliere i rapporti, dopo averne percorso successivamente gli elementi. Il concatenamento delle deduzioni non aveva per oggetto che di unire i principî con le conseguenze. Per condurre l'intelletto alla percezione chiara della loro unione, bisognava esercitarsi a percorrere la serie delle conseguenze sempre più rapidamente, fino a che si venisse a riunire in una comprensione di un istante il principio e la fine.

Di più, Descartes, che, anche in questo, fu preceduto da Aristotele, definì la geometria una scienza, non solo della misura, ma dell'ordine. Nel ragionamento in generale, si riuniscono idee contenute l'una nell'altra per mezzo di un'idea di media capacità : in matematiche, ove si cerca, di più, la misura esatta, questa misura si ottiene paragonando due

termini ad un terzo, che si prende come medio, il che dà luogo alla costituzione di una proporzione. Misura e proporzionalità sono la stessa cosa. Ma ci sono termini di tale sorta, che, messi in ordine, si può cogliere con un colpo d'occhio il loro rapporto. È la mèta cui tende il metodo. Il suo sforzo supremo, secondo Descartes, è di ricondurre le questioni di misura o di proporzione a semplici questioni di ordine, e di condurre così dalla deduzione, alla quale ci obbligano le condizioni di divisione e di successione, che costituiscono la materialità, alla semplicità dell'intuizione. Come raggiungere questo scopo, e convertire il problema di misura in semplice problema di ordine? Disponendo gli oggetti in una serie o fila (è il senso della parola ordine) ove ci sia un primo, un secondo e così di seguito, e dove si veda con un colpo d'occhio la somiglianza che vi è dal primo al secondo. E, infine, la somiglianza ha per fondamento l'identità d'un'essenza comune, più o meno mescolata di accidenti.

Infatti, in ogni genere di cose, dice Descartes, vi è una natura semplice o assoluta, che è il principio, e per mezzo della quale si spiegano i relativi. L'arte è di scoprirla, e di mostrare come il resto vi si riporta. Ed è quello che si fa classificando le cose nell'ordine in

cui si vede l'assoluto caricarsi successivamente di accessorî, che ne alterano la purezza.

Leibniz ha notato che si possono paragonare le cose, sia in ragione di ciò che l'una contiene dell'altra, ed è paragonarle per la loro quantità ; sia in ragione della somiglianza dell'una all'altra, ed è paragonarle per le loro qualità. Ricondurre una questione di misura a una questione di ordine o disposizione, è, dunque, passare dal punto di vista della quantità a quello della qualità, è passare da un genere inferiore, ove conviene la deduzione, a un genere superiore, ove non ha luogo che l'intuizione ; è là, dice Descartes, il segreto dell'arte, di cui, fra parentesi, non dice nulla il *Discorso del metodo*, esposizione popolare e sommaria, ma che aveva per oggetto di rivelare il *Trattato della maniera di educare lo spirito*, che deve appartenere agli ultimi anni del suo autore, e che, disgraziatamente, egli non ha compiuto. Nulla prova che Pascal abbia avuto conoscenza di questo trattato. Ma le sue idee sulla facoltà che appartiene allo spirito di finezza di vedere « con un solo colpo d'occhio » procedono dalla stessa concezione, che fa il fondo dell'opera postuma di Descartes, e vanno allo stesso scopo. Potrebbe bene essere, se egli non conobbe il li-

bro, che queste idee prendessero nascita nelle sue conversazioni con Descartes, in cui dovette spesso parlarsi di geometria e di metodo. Se, del resto, Descartes, enunciando i principî compresi nelle *Regulae ad directionem ingenii*, li applica ad esempî tolti dalle matematiche, essi non sono meno, secondo lui, applicabili ad ogni specie di soggetti. E, difatti, un profondo osservatore, Flourens, ha enunciato riguardo al metodo sperimentale un pensiero tutt'affatto simile alla massima generale dell'autore della *Geometria*: « Tutta l'arte delle esperienze è di scoprire i fatti semplici ».

Del resto, quelle nature semplici, alle quali Descartes vuole che il metodo conduca, sono fatti, di qualunque genere si tratti. La semplicità, alla quale egli prescrive che si risalga, non è la semplicità apparente, sia di elementi materiali, dove il vero principio è, in qualche modo, come in uno stato inferiore di diluizione e di dispersione fra la quantità, sia di nozioni astratte, che sono, come egli ha spiegato, rappresentazioni collettive, ma la semplicità reale di un assoluto, esente dalle restrizioni che ne offrono i relativi.

Si è sempre creduto di avvicinarsi alla divinità in iniziazioni a due gradi, nel primo dei quali ci si purificava dal male, mentre nel

secondo si perveniva al bene e vi si partecipava. Si può dire che il metodo, come Descartes l'ha descritto, offre due gradi analoghi: nel primo, si scartano successivamente i varî accessorî, che dovunque nascondono il principio; e nel secondo, lo si coglie nell'assoluto, che i relativi involgevano, e che solo ne spiega l'essenziale.

Ora, il vero principio essendo quello che tutto involge, poichè tutto, dice Platone, dipende dalle più alte idee; poichè tutte le idee si risolvono, in fin dei conti, dice Leibniz, negli attributi di Dio; poichè gli attributi di Dio sono, innanzi tutto, l'intelligenza e la volontà, cioè le potenze spirituali; poichè è nelle cose di ordine estetico e morale che si mostra come allo scoperto quel principio universale; poichè, infine, la sola semplicità perfetta è la sua, è facile comprendere perchè sopratutto nelle cose di ordine estetico e morale si vede con un solo sguardo, secondo l'espressione favorita di Pascal.

Nondimeno, Leibniz ha detto: « I piaceri dei sensi si riducono a piaceri intellettuali confusamente conosciuti. La musica c'incanta, benchè la sua beltà non consista che nelle convenienze dei numeri e nel computo, di cui non ci accorgiamo, e che l'anima non tralascia di fare, dei battiti o vibrazioni dei

corpi sonori, che s'incontrano con determinati intervalli. I piaceri che la vista trova nelle proporzioni sono della medesima natura, e quelli che gli altri sensi producono si ridurranno a qualcosa di simile, benchè non possiamo spiegarlo così distintamente ».

E Pascal similmente, dopo aver notato che, con lo spirito di finezza, si vedono le cose tutto d'un colpo, con un solo sguardo, e non per progresso di ragionamento: « Non già che lo spirito non lo faccia, ma lo fa tacitamente, naturalmente e senz'arte ».

La vista istantanea, opposta da Pascal al calcolo, si ridurrebbe, dunque, esaminata da vicino, ad una condensazione rapida di calcoli inavvertiti? Tutta la bellezza si ridurrebbe anch'essa a combinazioni aritmetiche? Pertanto non si vede che, in nessuna combinazione puramente numerica, si trovi nulla di veramente estetico. La bellezza, piuttosto, sfugge ad ogni aritmetica, come ad ogni geometria. Ben più alta è la sua sfera. E se essa non consistesse che in relazioni di quantità, e così pure, a maggior ragione, le qualità di ordine meno elevato, che diverrebbe tutta la teoria di Leibniz stesso sulla differenza radicale della quantità e della qualità, che diverrebbe la differenza stabilita da Pascal fra lo

spirito geometrico e un'altra specie di spirito affatto opposta?

Un'espressione di Leibniz, nel passo stesso di cui si tratta, dà adito ad una soluzione della difficoltà. Non nei numeri stessi egli vi fa consistere la bellezza, ma nelle « convenienze dei numeri ». Si sa che la convenienza, in tutta la sua filosofia, dov'essa è la regola suprema, è qualcosa di affatto diverso dai rapporti matematici: è un'armonia speciale di qualità, mondo ove regna, come si è visto, il principio di similitudine e non di contenenza. Verosimilmente egli ha supposto, e si può supporre con lui, che in certi incontri di numeri noi percepiamo delle convenienze, del resto indefinibili, che non sono di dominio dell'aritmetica, che si afferrano d'un colpo, per quanto multipla e successiva ne sia la base, e che piacciono. E perchè ci piacciono? Senza dubbio, perchè ci offrono immagini, rassomiglianze di perfezioni intelligibili, che sono quelle dello spirito. Questo è il pensiero che sembra racchiuso in quella sentenza di Leonardo da Vinci: « Non sono le proporzioni che fanno la bellezza, ma una qualità delle proporzioni »; sopratutto se la si avvicina a quest'altra dello stesso autore: « La pittura ha per fine la rappresentazione dell'anima ».

Tale anche dovette essere il pensiero di Pascal. Senza dubbio, egli ha potuto credere, e con lui Descartes e Leibniz, che spesso, nell'esercizio delle nostre facoltà, ciò che sembra intuizione non è che prontezza di ragionamento. Non è meno vero che, secondo lui, nella nostra percezione delle cose di ordine intellettuale e morale principalmente, l'unione di parti in tutti, di dettagli in insieme, non può essere che l'applicazione al molteplice di una semplicità primordiale. L'unità dell'esercito, diceva Aristotele nella conclusione della sua *Metafisica*, viene dalla semplicità del capo.

Si può aggiungere che, dominando così il movimento successivo che avvicina ad esso le cose, senza discendere dalla sua altezza nella regione del tempo, che l'immaginazione e il ragionamento percorrono, il pensiero o intellezione pura le considera, secondo la espressione di Spinoza, sotto una forma di eternità.

Ciò che Pascal chiama spesso spirito di finezza, spesso anche lo chiama sentimento, termine al quale si avrebbe torto di unire una idea di pura passività, poichè qui esso designa un'operazione, un'azione dello spirito e la sua più vera azione. Così Pascal dice che il sentimento dipende da un giudizio che egli

oppone allo spirito. E, finalmente, all'idea di giudizio egli unisce quella di regola. In un paragrafo dei *Pensieri,* in testa al quale egli ha scritto questo titolo: « Geometria, finezza », si esprime così con la sua ordinaria vivacità: « La vera eloquenza si burla dell'eloquenza, la vera morale si burla della morale; cioè la morale del giudizio si burla della morale dello spirito, che è senza regole. Poichè il giudizio è quello al quale appartiene il sentimento, come le scienze appartengono allo spirito. La finezza è la parte del giudizio; la geometria, quella dello spirito ».

Da questo passo risulta più nettamente che da ogni altro che dallo spirito di geometria dipendono, in una maniera generale, le scienze, e dallo spirito di finezza le arti, di cui l'eloquenza è qui un esempio; che trattare l'arte e la morale geometricamente e come scienze, è falsarle; che lo spirito di finezza è, in opposizione allo spirito di ragionamento o di deduzione, una facoltà di apprezzamento immediato, alla quale conviene particolarmente il nome di giudizio; infine, che la morale e l'arte del giudizio hanno le loro regole, mentre la morale e l'arte dello spirito non ne hanno punto.

Leibniz pensava un poco diversamente, egli che avrebbe voluto in morale dimostra-

zioni geometriche. Ma si può dire che, in questo punto importante, egli è stato meno conseguente di Pascal a ciò che vi era di comune nei loro principî, meno fedele alla distinzione che egli, come Pascal, stabiliva, fra l'ordine geometrico e l'ordine estetico e morale. Gli è che, difatti, non ci fu in lui una coscienza così netta di ciò che si trova nell'ordine morale ed estetico, e, per conseguenza, nella metafisica, di differente dall'altro ordine e di superiore. Più intellettualista, se si può arrischiare questo termine, egli non comprese egualmente e non stimò allo stesso grado la volontà. È ciò che spiega forse perchè riuscisse poco, anzi non andasse lontano nell'impresa che aveva concepito di comporre una lingua filosofica, in cui le idee di ogni natura sarebbero rappresentate da segni, che ne sarebbero elementi di calcolo. Si trattava, è vero, di un calcolo di natura superiore, al quale egli dava anche il nome di filosofico. Ma, quale che potesse essere, del resto, questo calcolo, poichè ci volevano sempre elementi razionalmente definibili, istituirlo non era un disegno dal quale permettesse di sperare molto successo la natura delle cose, cui si riportava lo spirito di finezza, come le comprendeva Pascal, quelle cose affatto intelligibili che Leibniz proclamava egli stesso, il

più spesso, del tutto differenti dalle cose matematiche e materiali.

Bisogna concludere adesso dalle espressioni di Pascal che, a suo avviso, la vera morale non ha niuna specie di principî? Al contrario, le sue espressioni indicano che, a suo avviso, essa, ed essa sola, ha delle regole. Ed evidentemente è lo stesso della vera eloquenza, che egli avvicina alla vera morale, ed anzi, più generalmente, della vera arte.

Per Pascal, la perfezione dell'arte è nel naturale: la grande regola è di non scostarsene mai. Gli autori che egli disapprova di più sono quelli che caricano l'oggetto che rappresentano di ornamenti estranei, sotto i quali non lo si riconosce più. Alla poesia, all'eloquenza, egli domanda immagini ingenue di ciò che è. « Ci vuole del diletto » perchè « il diletto è l'oggetto medesimo della poesia »; « ma bisogna che il diletto sia preso dal reale ». Così, si è rapiti quando in un'opera « credendo di trovare un autore, si trova un uomo »; un uomo, cioè qualcuno che ha sentito ciò che vuol dipingere, e che, allora, lo dipinge con verità.

Da queste parole s'indurrebbe a torto che bisogna mettere Pascal fra quelli, secondo i quali tutta l'arte consisterebbe nella rappresentazione materialmente esatta di oggetti

qualsiasi. Tale rappresentazione offrirebbe poco diletto. « Quale vanità » esclama Pascal in uno di quei luoghi, in cui indica delle difficoltà, senza occuparsi ancora di risolverle, « quale vanità la pittura che attira l'ammirazione per la rassomiglianza di cose, di cui non si ammirano punto gli originali! » Ma gli è che, indipendentemente dal fatto che l'imitazione è cosa che piace per sè stessa, e che essa, come si è visto più su e come si vedrà ancora fra poco, secondo Pascal medesimo, è un gran segreto della natura, il pittore trova, in quegli originali che non sono ammirati affatto, e ne trae fuori, qualche cosa che, nondimeno, merita ammirazione. Rembrandt fa vedere in un insieme di oggetti i più volgari ciò che il poeta chiama *dias luminis auras*. E per questo Boileau ha potuto dire:

Il n'est point de monstre odieux
Qui par l'art imité ne puisse plaire aux yeux;

dall'arte, non da un artificio di riproduzione servile. Se non si trattasse che di senso, senza nulla di spirito, si troverebbe in un autore non già un « uomo », ma un « animale », e non ci sarebbe ragione di essere « rapiti ».

Per la natura, che l'arte ha per fine d'imitare, Pascal intende la natura superiore, di cui ciò che il volgo prende per la vera natura

è un'alterazione, natura primitiva, originale, che l'arte ha per oggetto, come la filosofia, di restituire. E di questa natura primitiva, di cui tutto in questo mondo è un'immagine più o meno storta ed alterata, il fondo è l'anima, nella sua perfezione essenziale. Ecco perchè, ancora una volta, il più grande forse degli artisti moderni, Leonardo da Vinci, ha potuto dire: il fine della pittura è di rappresentare l'anima.

Tutto nell'universo è imitazione: è un'osservazione di Pascal. « La natura s'imita. Un grano gettato in terra buona produce: un principio gettato in un buono spirito produce. I numeri imitano lo spazio, e pure sono di natura così differente. Tutto è fatto e condotto da uno stesso padrone, la radice, i rami, i frutti, i principî, le conseguenze ».

Si comprenderà meglio l'interesse che Pascal dovette dare all'idea dell'imitazione, se ci si rammenta che la sua teoria delle sezioni coniche, opera della sua giovinezza, ammirata da Descartes e da Leibniz, e dove dovette trovarsi già in germe tutta la sua maniera di comprendere le matematiche, sembra sia stata fondata su questa concezione, proposta dal profondo geometra Desargues, che le proprietà di una figura complicata possono essere considerate come modificazioni

e somiglianze di una figura più semplice; che, per esempio, la sezione conica che è l'ellissi, non è che una prospettiva del cerchio, che il cono ha per base, teoria, secondo la quale il segreto delle matematiche sarebbe, come è quello della natura, secondo che l'hanno concepita Aristotele, Goethe, Geoffroy Saint-Hilaire, la metamorfosi; teoria di universale similitudine, avente per fondo un'idea di radicale identità. Un sol principio invariabile, diceva Leibniz, con un elemento negativo di infinita variazione. È quello che egli voleva rappresentare con una medaglia, in cui si sarebbe visto un sole raggiante su nuvole, con questo esergo: *Sufficit unum* (1).

In più d'un luogo Pascal ha abbozzato questa idea, già indicata un tempo da Platone, che dovunque nell'universo l'inferiore è una immagine del superiore. « La natura è una figura della grazia; la grazia stessa, una figura della gloria ». L'arte era, dunque, secondo Pascal, imitazione, ma imitazione di un modello, in fondo, soprannaturale. Per quanto concerneva la morale, questo dovette essere egualmente il suo pensiero. La vera morale

---

(1) [Più precisamente: *Omnibus ex nihilo ducendis sufficit unum. Cfr. Rapport*,[2] p. 278. *N. d. T.*]

non era una deduzione di massime astratte; era la conformità ad un modello sovranamente reale, sovranamente vivente, e questo modello era Dio. Tale era la regola, in mancanza della quale la morale dello spirito si perdeva in errori, di cui si rideva la morale del giudizio. Platone aveva detto: Rassomigliate a Dio; l'Evangelo: Siate perfetti, come vostro Padre è perfetto.

Il modello ove si trova la regola che il giudizio applica, quel modello così reale, ben diverso da un numero o da un'idea, quale ne è ora, secondo Pascal, la natura? È ciò che indica un altro nome ancora, che egli sostituisce più d'una volta, associandolo a quello di istinto, al nome di spirito, di finezza e di pieghevolezza, cioè il nome di « cuore ».

« Noi conosciamo la verità, non solo con la ragione, ma anche col cuore; è in quest'ultimo modo che conosciamo i primi principî, ed invano il ragionamento, che non v'ha punto parte, cerca di combatterli. I Pirroniani... vi lavorano inutilmente... E su queste conoscenze del cuore e dell'istinto è d'uopo che si appoggi la ragione, e che vi fondi tutto il suo discorso. Il cuore sente che vi sono tre dimensioni nello spazio e che i numeri sono infiniti, e la ragione dimostra in seguito che non ci sono due numeri quadrati, di cui uno sia

doppio dell'altro. I principî si sentono, le proposizioni si concludono, e il tutto con certezza, benchè per vie differenti. Ed è tanto inutile e ridicolo che la ragione domandi al cuore prove dei suoi primi principî prima di consentirvi, quanto sarebbe ridicolo che il cuore domandasse alla ragione un sentimento di tutte le proposizioni, che essa dimostra, prima di ammetterle. Questa impotenza non deve, dunque, servire che ad umiliare la ragione, che vorrebbe giudicare di tutto, ma non a combattere la nostra certezza, come se soltanto la ragione fosse capace d'istruirci. Piacesse a Dio che noi non ne avessimo, al contrario, mai bisogno, e che conoscessimo tutto per istinto e sentimento. Ma la natura ci ha rifiutato questo bene.... ».

Senza fermarci a far notare che questo passo basterebbe a rovesciare tutto quanto si è scritto per provare il preteso pirronismo del suo autore, e il suo preteso disprezzo per ogni intelligenza, tiriamone questa evidente conseguenza, che, se Pascal riporta al cuore la conoscenza dei principî in generale, gli è che i primi principî, dai quali tutto dipende, gli sembrano risiedere in quello che è il fondo e la sostanza di ciò che è chiamato il cuore, in quella energia primordiale che è la volontà.

Descartes, studiando quelle due parti dello spirito che sono l'intelligenza e la volontà, aveva detto, come si è visto, che l'intelligenza, per quanto attiva fosse, assolutamente parlando, era, nondimeno, in comparazione della volontà, passiva, e la volontà, essenzialmente attiva. La fonte primordiale delle verità, senza eccettuarne le più alte, si trovava del resto, secondo lui, nella volontà divina. Era attribuire alla volontà la superiorità sull'intelligenza, e ciò aveva fatto prima di Descartes, inspirandosi, sembra, al cristianesimo, il filosofo e teologo Duns Scoto, membro di quell'ordine di San Francesco, che fu veduto al XIII secolo riprendere, con più entusiasmo di ogni altro ordine, la tradizione di Colui che aveva detto: « Io sono venuto a mettere il fuoco in questa terra, e voglio che esso si accenda ».

Pascal aggiunge alla dottrina cartesiana un tratto considerevole, quando, non contento di subordinare l'intelletto alla volontà, riferisce al cuore anche la conoscenza dei primi principî. Differente dallo spirito, il cuore ha, con i suoi oggetti proprî, una scienza propria, un metodo che gli è particolare.

« Il cuore ha il suo ordine; lo spirito ha il suo, che è per principî e dimostrazioni: il cuore ne ha un altro.

Non si prova che si debba essere amato, esponendo per ordine le cause dell'amore: ciò sarebbe ridicolo. Gesù Cristo, San Paolo, hanno l'ordine della carità, non dello spirito; perchè essi volevano riscaldare, non istruire. Sant'Agostino egualmente. Quest'ordine consiste principalmente nella digressione su ogni punto che ha rapporto col fine ».

L'ordine del cuore consiste, dunque, per Pascal, non come quello che si segue nelle scienze, nel partire da principî astratti, che si risolvono per mezzo di definizioni nei loro elementi integranti, ma, al contrario, poichè si tratta di azione e di volere, nel partire dal fine, causa determinante dell'affezione e del movimento. Quanto a quello che dice Pascal di queste « digressioni su ogni punto che ha rapporto col fine », forse, poichè quest'ordine è, secondo lui, quello che l'Evangelo impiega, forse bisogna intenderlo in questo senso, che, a suo avviso, se nelle scienze matematiche e fisiche si procede per una serie in certo modo unilineare di deduzioni, nella morale, e si potrebbe dire anche nell'arte, si tratta piuttosto, senza assoggettarsi a questo metodo, di mostrare, in diversi soggetti indipendenti gli uni dagli altri, in qual maniera li spieghi uno stesso principio, al quale essi si riferiscono come ad un centro comune di convergenza.

Questa spiegazione fa pensare alla teoria che Descartes dà dell'induzione nelle *Regole per educare lo spirito*, dove alla deduzione che procede, in un genere, per una serie rettilinea di sviluppi egli oppone l'induzione o enumerazione, per mezzo della quale si raccolgono, in generi separati, degli analoghi, la cui somiglianza suggerisce all'intelligenza la concezione di un comune principio. Essa ci fa pensare egualmente a quella teoria leibniziana, così conforme alle idee favorite di Pascal, secondo la quale là dove trattasi non di quantità, ma di qualità, non è più per analisi e per calcoli di contenenza che lo spirito procede, ma per combinazioni o sintesi, di cui il fondo è l'assimilazione, di cui l'ultima ragione è la convenienza.

Infine, quel centro al quale il cuore c'insegna a tutto riportare, estremità cui tende da vicino o da lontano tutto ciò che appartiene allo spirito di finezza, al sentimento, al giudizio, che cosa è in sè? Una sublime volontà, alla quale è nostro destino riunirci.

Presentemente, noi siamo mescolati « di spirito e di fango ». Immateriale e, per conseguenza, immortale, l'anima è legata alla materia, e così distratta da sè medesima. « L'anima è gettata nel corpo, dov'essa trova numero, tempo, dimensione. Essa vi ragiona su,

e non può credere che ci sia altro ». L'uomo occupa così un posto medio fra il nulla, verso il quale l'inclinano l'estensione e il numero, e l'esistenza assoluta che è la divina, e verso la quale sarebbe nella sua essenza di portarsi. Così la nostra condizione in questa vita è, in modo generale, la mediocrità. Di quelle due opposte estremità, fra le quali noi siamo sospesi, le immagini sono i due infiniti di grandezza e di piccolezza, che Pascal ha caratterizzato con tratti così impressionanti. « Tutto il mondo visibile non è che un tratto impercettibile nell'ampio seno della natura. Noi abbiamo un bel gonfiare le nostre concezioni oltre gli spazii immaginabili, non generiamo che atomi, a confronto della realtà delle cose. È una sfera infinita, di cui il centro è dovunque, la circonferenza in nessun luogo. Che cosa è un uomo nell'infinito? E se, da un altro lato, consideriamo ciò che è come al disotto per la piccolezza, non v'è oggetto, per quanto minuto, nel quale non si sia forzati di concepire, dividendolo, molti altri oggetti, ed in questi, molti altri ancora; in modo che il nostro corpo, il quale testè non era percepibile nell'universo, è attualmente un colosso, un mondo, a confronto del nulla, ove non si può arrivare. L'uomo è così un nulla a confronto dell'infinito, un tutto a confronto del nulla; un mezzo fra nulla e tutto.

Infinitamente lontano dal comprendere gli estremi, la fine delle cose e il loro principio sono per lui invincibilmente nascosti in un segreto impenetrabile; egualmente incapace di vedere il nulla dond'esso è tratto e l'infinito in cui è inghiottito ». — « La nostra intelligenza tiene, nell'ordine delle cose intelligibili, lo stesso posto che il nostro corpo nella estensione della natura. Limitato in ogni genere, questo stato, che tiene il mezzo fra due estremi, si trova in tutte le nostre potenze..... Troppa distanza e troppa prossimità impediscono la vista; troppa lunghezza e troppa brevità nel discorso l'oscurano; troppa verità ci abbaglia: i primi principii hanno troppa evidenza per noi. Troppa giovinezza e troppa vecchiezza impediscono lo spirito; troppa e troppo poca istruzione... Infine, le cose estreme sono per noi come se non fossero, e noi a loro riguardo non siamo: esse sfuggono a noi, o noi a loro. Ecco il nostro vero stato. Noi voghiamo sopra un vasto mezzo, sempre incerti e fluttuanti, spinti da un estremo all'altro ».

Per ridurre queste alte considerazioni alla loro giusta portata, bisognerebbe aggiungere che Descartes, e dopo di lui Leibniz, trattando dell'infinito con maggior rigore, han fatto vedere, ciò che Kant doveva sviluppare al loro

seguito, che noi non concepiamo nella natura che l'indefinito, cioè grandezze che non possono essere limitate, e indietreggiano sempre davanti all'immaginazione che le insegue; ma che l'infinito è cosa affatto differente, ed alla quale giunge l'intelligenza, checchè ne abbia detto Kant, e che esso non è altro che lo spirito assoluto, essere affatto intelligibile, che il pensiero si sente obbligato a concepire come superante ogni limite. Ora, nella concezione dell'infinito, la ragione, lungi dal soffrire, si trova a suo agio, ogni limite essendole ostacolo ed impaccio, e, anche più della ragione, la volontà, di cui la caratteristica, ha detto Descartes, è l'infinità. Pascal ha detto: « Il silenzio eterno di quegli spazii infiniti mi atterrisce ». È il linguaggio della sola immaginazione. Il pensiero, la volontà non temono l'infinito. Là solamente esse possono spiegare tutto il loro volo, e in un'immensità che la parola divina riempie, non c'è vuoto, nè silenzio che possano spaventarle. L'immaginazione è soggetta all'apprensione e all'abbagliamento; più il pensiero si eleva, meno conosce la vertigine. L'indefinito ci spaventa, l'infinito ci rassicura. Ed era bene questo, in realtà, il modo di vedere di Pascal, come fu quello di Descartes e di Leibniz. Poichè, pur dipingendo l'uomo come votato all'agitazione

nella mediocrità, egli parla della perfezione, di natura divina, come di un'estremità, in cui siamo fatti per trovare il riposo. Aristotele aveva detto della virtù: È un mezzo, se si considera l'eccesso e il difetto delle passioni, fra le quali è posta; in sè stessa, essendo perfezione, è estremità.

Nell'ordine morale, l'uomo appare a Pascal sballottato, ancora più che nell'ordine fisico, fra le onde in lotta di un mare procelloso. Così, egli rileva, seguendo Montaigne, quelle varietà innumerevoli di opinioni e di usi che sembrano escludere ogni idea di leggi universali. Ma non per questo ignora, poichè vi è, secondo lui, una morale che ha la sua regola, che tutte queste diversità e contrarietà, alle quali sono soggette le cose umane, sono, come quelle delle cose naturali, alterazioni di un tipo universale, alterazioni risultanti dalla differenza delle circostanze, e che, simili a deformazioni di prospettiva, lasciano ritrovare, se ci si pone al giusto punto di vista, l'unità del loro principio.

La condizione media, in pari tempo e perciò stesso fluttuante ed incerta, è quella di tutte le creature. Ma l'uomo solo lo sente e ne soffre.

Qui il cristianesimo viene a gettarsi, in certo modo, nel corso del pensiero di Pa-

scal come un affluente che l'accresce e lo precipita. O piuttosto, imbevuto fin dall'infanzia delle massime cristiane, ma penetrandosene sempre di più, quando ritornato, non solo dalla ricerca della scienza matematica, che egli, come Descartes, finisce per sdegnare come inutile, ma anche da ciò che egli chiama il divertimento e dalla vita del mondo, come pure dalle passioni che essa fomenta, egli s'immerge alla fine tutto quanto, nel deserto dove si è ritirato, in una meditazione delle cose divine, ove si mescolano intimamente con la sua fede religiosa le idee formate in lui, in tutta la sua vita anteriore, dai suoi studî e dalla sua esperienza.

III.

Donde viene che l'uomo si trova male a suo agio nella regione media che egli abita? Gli è che egli ha appartenuto alla regione superiore, e ne ha conservato il ricordo e il rimpianto. Per questo egli è grande, in pari tempo che miserabile, e grande pel sentimento stesso della sua miseria. Questa miseria è quella d'un re spossessato.

Agli occhi di Pascal vi sono, dunque, nel-l'uomo grandezza e bassezza insieme. Alle due parti eterogenee della natura umana han risposto, secondo lui, due dottrine che egli conosce: l'una, per mezzo di Epitteto; l'altra, per mezzo di Montaigne. La prima non ha visto nell'uomo che ciò che egli ha di grande, e fa di lui un dio; la seconda non ha visto nell'uomo che ciò che egli ha di basso, e fa di lui un bruto. In queste due concezioni della natura umana si riassume per Pascal tutta la storia della filosofia. Così egli l'espone a de Saci nella celebre conversazione che ci è stata conservata da Fontaine, così ce la rappresentano varî passi dei *Pensieri*.

Il cristianesimo solo, secondo Pascal, ha conosciuto la doppia natura dell'uomo, e ne ha dato la spiegazione. Questa spiegazione, quale si trova sopratutto in San Paolo e in Sant'Agostino, è che l'uomo è caduto per colpevole orgoglio da uno stato di perfezione originale nella sfera della natura, ove si accendono in lui le passioni che, nello stile teologico, sono comprese sotto il nome di concupiscenza. Donde quella bassezza, ove sussistono resti di grandezza.

Il male radicale è l'*io;* l'*io* divenuto a sè stesso il suo fine, l'*io* così eretto in Dio. L'*io* è, dunque, detestabile. Nella più alta anti-

chità, in cui fu universale l'idea del bene comune, la devozione era la massima dominante, almeno presso coloro che davano l'esempio a tutti. La traccia di questa maniera di pensare sussisteva nel gran mondo che Pascal traversò, e dove, come si è visto, era opinione favorita di coloro che egli vi frequentava di più, che bisognava nascondere l'*io*. Descartes, dal canto suo, di origine e di vita nobili, aveva fatto consistere la virtù sovrana nella generosità, disposizione d'animo simile all'amicizia, che portava a preoccuparsi degli altri più che di sè. La religione cristiana, tutta fondata sul sacrificio, insegnava a Pascal con forza tutta particolare la stessa dottrina. Così, non basta, egli dice, nascondere l'*io*, bisogna annientarlo. La civiltà lo dissimula: la religione l'annienta, ponendo al suo posto ciò che la teologia chiama la carità.

Si è segnalato nella vita di Pascal un momento in cui, allontanandosi da questo cammino, egli non avrebbe tenuto tutto il conto che avrebbe potuto di un debito scientifico verso un predecessore.

Nello scritto che egli pubblicò sull'esperienza che fu fatta al Puy-de-Dôme secondo le sue indicazioni, e che, verificando una congettura di Torricelli, spiega definitiva-

mente col peso dell'aria l'ascensione dei liquidi nei tubi, nell'alto dei quali si è fatto il vuoto, Pascal affermò che questa esperienza era di sua invenzione. Descartes assicurò di avergliene suggerito l'idea due anni prima. Secondo ogni apparenza, le asserzioni contrarie dei due grandi uomini furono egualmente sincere. Informato del fatto che l'acqua, in una pompa aspirante, si elevava fino a una certa altezza solamente, poi di quest'altro fatto, segnalato da Torricelli, che un liquido più pesante, in condizioni analoghe, raggiungeva un livello meno elevato, Descartes aveva congetturato che il fenomeno doveva spiegarsi non con un certo orrore che si attribuiva allora alla natura pel vuoto, ma bensì, sia con le proprietà del liquido o del vaso in cui esso montava, sia col peso dell'aria, che dal basso lo comprimeva. In questi termini egli dovette consigliare a Pascal, in qualcuno dei convegni che ebbe con lui, di fare verificare sopra una delle montagne dell'Alvernia, portandovisi a differenti altezze, in cui la colonna d'aria, più o meno alta, doveva differire di peso, l'ultima di queste ipotesi. Pascal, prevenuto, a quest'epoca, dell'orrore del vuoto, cui Descartes, senza dubbio, non credeva affatto, ripugnando, del resto, a certe teorie fisiche di lui, potè fare po-

sa attenzione al suo parere, forse anche intenderlo a pena. Descartes, d'altra parte, dopo il successo dell'esperienza del Puy-de-Dôme, che scartava due delle tre ipotesi, fra le quali egli era stato indeciso, potette facilmente dimenticare i consigli differenti e le teorie che li motivavano, che egli aveva mescolato al consiglio da lui dato di fare quell'esperienza, e convincersi di avere così comunicato a Pascal più luce senza mescolanza di oscurità di quanta gliene avesse comunicata effettivamente. Torricelli, al contrario, aveva, sembra, proposta sola e affatto pura la congettura che l'ascensione dei liquidi era un effetto del peso dell'aria. Pascal, che ne fu colpito, non credette dover nulla, e forse non dovette realmente nulla, che al fisico fiorentino. Si è autorizzati a supporre, di più, che la riflessione condusse Descartes a riconoscere che Pascal, su questo punto, non gli era affatto debitore. Poichè, lungi dal mostrare a suo riguardo alcun risentimento, lo si vede più tardi, dalla Svezia, ove si era trasferito, scambiare con lui esperienze su quello stesso soggetto del peso dell'aria, di cui essi si erano già trattenuti insieme. Si può supporre finalmente che Pascal, quando si fu disfatto della sua antica credenza all'orrore della natura pel vuoto, quando ebbe, sopratutto, rinunciato alle scienze ed alla gloria che

se ne era ripromessa altra volta, quasi unicamente preoccupato omai della questione ben più grave del bene e del male, e, nell'inquietudine di una coscienza sempre più scrupolosa, pieno del desiderio sempre più ardente di lavarsi, col pentimento, di ogni macchia della sua vita, venne a domandarsi se non avesse forse misconosciuto in passato qualche obbligo, per quanto debole, che aveva potuto avere verso il grande filosofo, e che di là si accrebbe l'avversione che egli aveva concepita, e che espresse con tanta forza, per quel cattivo consigliere che è lo spirito di personalità (1).

In ogni caso, e checchè ne sia di questa supposizione, chi aveva meglio conosciuto la tentazione suprema, che è quella di deificarsi, e chi, per ciò, aveva potuto misurarne meglio il pericolo, di colui, l'infanzia del quale, precoce sino al prodigio, aveva abbagliato tutti quelli che ne erano stati testimoni, fra i quali i primi ingegni del secolo, e che, nella sua rapida carriera, aveva dato l'idea del più vasto genio che fosse mai apparso?

L'*io* opponendosi in noi a Dio, siamo noi soli, dice Pascal in nome dell'Evangelo, che dobbiamo odiare, ed è Dio solo che dobbiamo amare. Notiamo, prima di andare più oltre,

---

(1) [Cfr. CH. ADAM, *Vie et oeuvres de Descartes*, Paris, 1910, pp. 451-7. — *N. d. T.*].

che Pascal, col suo ardore ordinario, forza qui il senso dell'Evangelo per restringerlo.

L'Evangelo, raccomandando di temersi e di odiarsi, non insegna punto ad amare solo Dio. D'accordo con la Bibbia, esso unisce, nell'amore che deve sostituire l'egoismo, gli uomini con Dio, quelle anime che ci circondano essendo come deità visibili, in cui si rivela a noi l'invisibile. È ciò che aveva compreso anche quell'antichità, quell'antichità greca particolarmente, che mostrava nell'amicizia, per mezzo della quale apprendiamo il sacrificio, la via della perfezione.

Notiamo parimente che l'Evangelo non ha prescritto la solitudine feroce, in cui s'immerge il fachiro dell'Oriente, e di cui Pascal s'innamorò. Gesù Cristo, paragonandosi al precursore che era vissuto nel deserto di miele selvatico e di locuste, vi dice che, quanto a sè, egli mangia e beve (*manducans et bibens*) ; cioè non disdegna di prendere posto alla tavola degli uomini ; ed è proprio a un pasto della sera, circondato da uomini, alla vita dei quali è mescolata la sua vita, avendo vicino a sè colui che egli ama fra tutti, che, dopo il canto d'un inno, *hymno dicto*, fonda il rito supremo, consumazione dei misteri antichi, in cui la divinità si comunica a tutti. Altra osservazione simile. Pascal ha detto : « Io amo

la povertà, perchè Gesù Cristo l'ha amata ». Ma segnalando nella ricchezza il maggior ostacolo alla perfezione, Gesù Cristo non ha detto in modo assoluto: « Felice il povero! ». Egli ha detto: « Felice il povero di spirito », cioè colui che, fra la ricchezza, simile a quel filosofo che, vedendo i suoi schiavi affaticati dai sacchi d'oro che portavano, li faceva subito abbandonare, disdegna la ricchezza per qualcosa di meglio. Senza fare come San Francesco d'Assisi che, sull'affresco di Giotto, prende per sposa la Povertà, e come i suoi discepoli, che non volevano altro pane che quello che avevano mendicato, bei simboli, del resto, d'un sublime disinteresse: felice colui che ripone il bene nella « sola cosa necessaria! ». Per realizzare in tutta la sua grandezza l'ideale evangelico al quale aspirava, e che, senza dubbio, avrebbe raggiunto, se la vita non gli avesse fatto prematuramente difetto, Pascal doveva dunque ancora elevarsi a quel punto di vista che Cristo indicava, donde si considera la perfezione morale, non come dipendente da questa o quella forma particolare di esistenza nella sfera dei sensi o dell'immaginazione, ma come consistente tutta quanta in uno stato del cuore e della volontà. Egli stesso, del resto, dopo aver detto: « Amo la povertà », aveva già aggiunto: « Amo i beni,

perchè dànno i mezzi di assisterne i poveri ».

L'ideale puramente spirituale è, in ogni caso, il termine ove tende il suo pensiero, ove concorrono la sua filosofia e la sua religione.

L'umanità decaduta essendosi staccata dal suo principio, bisogna, per rialzarla, che questo principio discenda esso stesso fino a lei, bisogna che si abbassi fino a quel mezzo ove essa si è lasciata cadere, si faccia così per essa mediatore, e la riconduca, rigenerata, allo estremo di perfezione per la quale fu fatta. È ciò che si chiama incarnazione e redenzione. Come comprendere la carità? Come comprendere la redenzione? Secondo Pascal, non si può, come non si può comprendere in che modo l'anima, originariamente, è stata, secondo la sua espressione, gettata nel corpo.

« L'uomo è a sè stesso il più prodigioso oggetto della natura, poichè non può concepire che cosa è spirito e meno ancora che cosa è materia, e meno di ogni altra cosa come un corpo può essere unito ad uno spirito. È quello il colmo delle sue difficoltà (cioè, è questo per lui il più oscuro dei problemi), e, nondimeno, è il suo proprio essere ». Ed egli cita Sant'Agostino, che ha detto: « La maniera con cui gli spiriti sono attaccati al corpo è incomprensibile, e, nondimeno, l'uomo è questo ».

E, in effetti, se si può stabilire, con tutti i maggiori filosofi, che la parte inferiore della nostra natura ha la sua ragione, e per conseguenza il suo tipo nella superiore, che è lo spirito, se forse non è impossibile, sulle tracce di Platone, di Plotino e d'altri ancora, intravvedere qualcosa del segreto incantesimo, la potenza del quale fa discendere nell'esistenza naturale dei principii d'ordine superiore, vanamente si è cercato di mostrare in dettaglio come lo spirito può dare origine alla natura, come esso può ricevere dalla natura impressioni o imprimerle il movimento. Descartes, con l'alta idea che egli aveva dell'anima, non poteva ammettere che essa si trasfondesse, per così dire, nel corpo per mezzo di ciò, che, dopo Suarez, si chiamava l'influenza fisica: bisognava, secondo lui, ammettere, senza pretendere di spiegarlo, che essa era col corpo in un commercio intimo ed effettivo. A lato delle idee profondamente eterogenee dell'anima e del corpo, bisognava ammetterne una terza, affatto differente, che esse non bastavano a spiegare: quella della loro unione, abbracciante e la sensibilità, che è passiva, e la motilità, che è attiva, quella analoga all'intelletto, questa alla volontà. Era un fatto che bisognava riconoscere, senza pretendere, come dopo fecero Geulincx, Malebranche, Leibniz, di dis-

sociarne gli elementi integranti, per riunirli in seguito alla men peggio, ed anche, come mirò a fare, senza decidervisi interamente, l'ultimo di questi filosofi, di ridurre l'elemento inferiore a una semplice apparenza dell'altro, e dare così adito, almeno per la spiegazione della natura, ad un perfetto idealismo. L'elemento negativo, quel non-essere, cui Platone già voleva si facesse la sua parte, così eliminato dalla teoria, riapparisce condotto dall'esperienza, e riducendolo a un effetto di pura illusione, l'illusione resta ancora un mistero in noi, come lo era fuori di noi l'aggiunta al principio positivo di un elemento di limitazione e di privazione.

Se Pascal non ricerca più di Descartes in che modo l'anima è stata gettata nel corpo, egli non ricerca nemmeno come essa ha potuto, all'origine, peccare, e ancor meno come il peccato o la tendenza a peccare può passare di anima in anima.

Egli non ricerca nemmeno, per quanti sforzi avesse fatto Giansenio, seguendo Sant'Agostino, per illuminare il problema, come può accadere che alla volontà umana venga ad unirsi, per guarirla e rialzarla, la volontà divina. Sono dei fatti, certi per tutto quello che essi spiegano, essi stessi inesplicabili, misteri ultimi, nei quali tutti gli altri misteri si risolvono.

« La fine delle cose e i loro principî sono per l'uomo invincibilmente nascosti in un segreto impenetrabile ».

Del resto, la fine e il principio, che non sono che una medesima cosa, non sono oscurità vera. Come si accordarono a dirlo, prima di Pascal, Platone, Aristotele e Descartes, sono, al contrario, luce pura. Solamente, la luce pura è troppo viva per la nostra debole vista, e l'abbaglia. Non è lo stesso del rapporto immediato delle cose ai loro principî ed ai loro fini, del loro cominciare e del loro terminare. « Io ignoro — diceva nel suo stile figurato G. B. van Helmont — il modo con cui i principî delle cose esprimono i loro doni ». È il pensiero di Pascal su questi misteri di principio e di fine, tra i quali è compreso il corso dell'esistenza temporale. Essi spiegano tutto, e non si spiegano punto. Basta che un'autorità irrefragabile li garantisca. Questa autorità è quella del cuore, ove parla Dio.

Pascal ha raccolto, classificato tutte le prove di cui il ragionamento può servirsi per stabilire la verità della religione cristiana: queste prove sono i miracoli, e fra i miracoli, in prima linea, le profezie. « Nulla, ne conclude, è più certo che la religione », ma subito egli aggiunge che « la religione non è certa ». Gli è che, se nell'ordine geometrico, partendo da

definizioni, si possono ottenere conclusioni di una irrefragabile certezza, non è lo stesso quando si tratta sia di fatti, che non sono conosciuti che da testimonianze, sia di rapporti da stabilire tra fatti per via di comparazione. Qui non si sorpassa quella probabilità, di cui niuno conobbe meglio di Pascal la grande portata e il grande uso, ma che egli conosceva bene egualmente per lasciar posto sempre al caso e al dubbio. La « regola delle scommesse » è quella che debbono seguire i giocatori per dividersi egualmente le poste. Conformarvisi in religione come dovunque, è saggezza. L'assoluta certezza è altrove. Il cuore solo ne è la sede, ed è là che, rigorosamente parlando, risiede la religione. « La religione è Dio sensibile al cuore ».

In conseguenza, il vero insegnamento della religione, quello che tutti gli altri non fanno che preparare, è l'ispirazione. Dove Pascal aveva scritto prima « rivelazione », nel passo che segue, ha scritto in seguito « ispirazione » come esprimente più esattamente il suo pensiero: « Vi sono tre mezzi di credere: la ragione, l'abitudine, l'ispirazione .La religione cristiana, che sola ha la ragione, non ammette per suoi veri figli quelli che credono senza ispirazione. Non già che essa escluda la ragione e l'abitudine; al contrario, bisogna

aprire il proprio spirito alle prove, confermarvisi con l'abitudine, ma offrirsi con le umiliazioni alle ispirazioni, che sole possono fare il vero e salutare effetto ».

L'utilità del ragionamento è, secondo la regola delle scommesse, di opporre alle ragioni, che l'irreligione oppone alla religione, ragioni contrarie e più forti, e così di confondere la sofistica. L'utilità dell'abitudine è, come dice in qualche punto Pascal, di « piegare la macchina », cioè con pratiche e abitudini conformi alla religione di ridurre la resistenza dell'*io*, sempre pronto a difendersi contro ciò che l'umilia. È il significato di quel passo ben noto dei *Pensieri*, ove, in un dialogo immaginario, dopo avere esposto la sua teoria delle probabilità a colui che resiste e che dice : — « Non v'è, dunque, mezzo di vedere il disotto del gioco? — Mi si forza a scommettere, ed io non sono libero, e sono fatto in tal modo che non posso credere » ; risponde : Lavorate dunque a convincervi, non aumentando le prove di Dio, ma diminuendo le vostre passioni. « Imparate da quelli che sono stati legati come voi e che scommettono adesso tutto il loro bene ; è gente che sa il cammino che vorreste seguire, e sono guariti d'un male di cui volete guarire. Seguite la maniera con cui essi hanno cominciato ; essi facevano come se credessero, pren-

devano acqua benedetta, facevano dire messe ecc. ecc. Naturalmente ciò farà anche di voi un credente e vi abbrutirà. — Ma è ciò che io temo. — E perchè? Che avete da perdere? Ciò diminuirà le vostre passioni, che sono i vostri grandi ostacoli. Che male vi accadrà prendendo questo partito? Sarete fedele, onesto, umile, riconoscente, benefico, sincero, amico vero. Io vi dico che avrete guadagnato in questa vita; che ad ogni passo che farete in questo cammino vedrete tanta certezza di guadagno, che alla fine riconoscerete di avere scommesso per una cosa certa, infinita, per la quale non avete dato nulla ». E infine: « Se questo discorso vi piace, e vi sembra forte, sappiate che è stato fatto da un uomo che si è messo in ginocchio prima e dopo per pregare quell'Essere infinito e senza parti, cui egli sottomette tutto il suo, di sottomettersi anche il vostro pel vostro proprio bene e per la sua gloria, e che così la forza si accorda con questa bassezza ». Cioè, a prezzo di questa bassezza si acquista la forza divina.

Con queste parole, ha egli voluto dire, come si è creduto, che bisogna rinunciare alla propria intelligenza per darsi a pratiche affatto materiali, egli che, non contento di fare del pensiero un sì maraviglioso uso, ha detto che l'uomo traeva tutta la sua dignità dal pen-

siero, e che per esso era più grande dell'universo? Egli ha voluto dire, come infatti ha detto altrove, che, in fatto di religione, poichè, in ultima analisi, si tratta di giungere allo scopo che Dio riempia un'anima tutta piena di sè, e che sopratutto per questo gli resiste, il mezzo che ci avvicina di più ad un tale scopo è di rompere la sua ribellione con l'umiltà. Che vi s'impieghino, secondo i tempi e secondo lo stato delle idee, delle pratiche più o meno improntate già alla concezione finale, alla quale esse sono fatte per preparare, l'essenziale è questo principio: che ci si dispone alle ispirazioni con le umiliazioni. Umiltà, e, per suo mezzo, ispirazione, è, secondo Pascal, tutto il cristianesimo.

Anche nelle religioni antiche, si voleva entrare in comunicazione con Dio. Era egualmente lo scopo supremo delle filosofie. Meglio informato della loro storia, Pascal non le avrebbe ridotte a due sistemi soltanto, riempiti l'uno, dell'idea della grandezza dell'Uomo senza Dio, e l'altro, della sua bassezza. Nondimeno, nei grandi sistemi, che egli conosceva poco, fra tutte le vedute analoghe a quelle del cristianesimo, che egli vi avrebbe trovato, come Sant'Agostino, egli avrebbe notato con lui una lacuna considerevole. Io vi trovo tutto — diceva Sant'Agostino —, meno Gesù croci-

fisso. Il cristianesimo ebbe questo tratto tutto particolare, d'una coscienza più profonda e più viva che non si fosse mai avuta del male morale, fonte prima d'ogni altro, e, per conseguenza, d'una coscienza più profonda e più viva che non si fosse mai avuta del vero bene. A un sentimento più forte del vizio dell'egoismo rispose allora un più forte sentimento della virtù, presentita da ogni tempo dalle anime eroiche, che è la carità. Di là la concezione del volontario sacrificio che Dio fa di sè medesimo, concezione alla quale l'antichità fu ben lungi dall'essere estranea, ma di cui essa non offrì, comparata al cristianesimo, che vaghe e pallide immagini.

Questa concezione è per Pascal la religione tutta intera. Come il ragionamento, quand'esso ha fatto ciò che può fare, come le pratiche, quando esse umiliano la personalità recalcitrante, non possono ancora che preparare la rivelazione del cuore, così tutto nel cristianesimo, fino al sacrificio, non è che preparazione, figura, di una verità unica, che è il dono che Dio fa di sè al cuore nella carità. Gesù Cristo non aveva detto egli stesso che un altro verrebbe dopo di lui, un Chiamato o Invocato, che insegnerebbe finalmente senza figure tutta la verità? Quest'altro era lo Spirito divino, che la teologia identifica con l'Amore.

Verso quest'Invocato tende tutto il cristianesimo di Pascal. In lui, egli vede la perfetta e definitiva verità, in lui la pace e la felicità.

Si è rappresentato Pascal come malato d'incurabile melanconia, tutto vedendo con occhio desolato. Nondimeno egli diceva: « Un cristiano è sempre felice ». Incessantemente infermo, ed avviandosi, egli lo sapeva, ad una fine prematura, egli accettava la malattia come una grazia, ed ha scritto: « Attendo la morte in pace ». Poco mancò che non dicesse come San Paolo: « Desidero essere disciolto, sapendo bene che non sarò spogliato, ma rivestito ».

Descartes, dopo aver dato per scopo principale alle sue ricerche il mezzo di vivere a lungo, venne in seguito a dire: « Invece di pensare a prolungare la vita, ho preso il partito di non temere la morte ». Leibniz, che credeva vedere nel suo tempo segni di una maniera di pensare falsa e perniciosa, la quale tendeva a stabilirsi dovunque, mette in prima linea fra questi segni « l'orrore della morte ». Non solo Pascal non ne ha avuto l'orrore, ma ne ha goduto, in certo modo, in anticipo, come d'un avviamento al sovrano bene.

In riassunto, colui che ha detto: « Tutta la filosofia non vale un'ora di fatica », dicendolo di quella filosofia, di cui egli ha detto che

« riderne, è filosofare », è un errore porlo fra gli spregiatori dell'intelligenza. Niuno, al contrario, ne ha meglio conosciuto la natura e stimato più altamente la potenza. Solamente, e con questo egli non ha fatto che avanzarsi maggiormente nella via tracciata dai più grandi pensatori che lo avevano preceduto, egli ha creduto che l'intelligenza separata dalla volontà si smarriva nel vuoto ; ha creduto, al contrario, che alla volontà, inseparabile, del resto, e appena discernibile dalla perfetta ragione, era concesso di toccare la suprema realtà, alla quale ogni altra realtà è sospesa ; ne ha visto il focolare nel cuore, ne ha cercato il primo principio nell'amore.

È anche un errore immaginare che il mondo sia apparso a Pascal come votato al male e al dolore. Egli ha creduto che la vera scienza e la vera religione, che non ne differisce punto, mettendo in comunicazione immediata, nel fondo più remoto dell'anima, con la divinità, facevano partecipare, e fin da questa vita, attendendo l'eterna esistenza, alla divina felicità.

Pascal portava sempre su di sè, fra la stoffa e la fodera del suo abito, una carta scritta, che scucì e ricucì, per la durata di otto anni, ogni volta che cambiava d'abito. Egli vi attaccava,

dunque, un gran valore. Questo scritto che si è chiamato un « amuleto » conteneva il ricordo di due ore di rapimento, in cui egli aveva creduto vedere apparirgli, con uno splendore soprannaturale, la verità suprema:

L'anno di grazia 1654,

Lunedì, 23 novembre, giorno di San Clemente, papa e martire ed altri al martirologio, ecc. dalle dieci e mezzo circa di sera fino a mezzanotte e mezzo circa,

FUOCO.

Dio d'Abramo, dio d'Isacco, dio di Giacobbe,
non dei filosofi e dei dotti.
Certezza, certezza, sentimento, gioia, pace.
Dio di Gesù Cristo.

. . . .

Gioia, gioia, gioia, pianti di gioia.

. . . .

Mio Dio, mi abbandonerete voi?
Che io non ne sia separato eternamente!

Lo scritto che Pascal ha voluto portare sempre su sè, in inobliabile testimonianza della visione celeste, si può chiamarlo un inno al « fuoco » divino, inno appassionato di fede, di tenerezza, e di felicità.

RAPPORTO DI VITTOR COUSIN

SULLA

METAFISICA DI ARISTOTELE

DI

FELICE RAVAISSON

[Nel 1833 l'Accademia di Scienze morali e politiche di Francia, ristabilita nell'Istituto dopo la rivoluzione del 1830, bandì il suo primo concorso per un premio di filosofia sul tema: *Esame critico dell'opera di Aristotele, intitolata* METAFISICA. I concorrenti dovevano: « 1) Far conoscere quest'opera con un'analisi estesa e determinarne il piano; 2) Farne la storia, segnalarne l'influenza sui sistemi ulteriori nell'antichità e nei tempi moderni; 3) Ricercare e discutere la parte di errore e la parte di verità che vi si trovano, quali sono le idee che ne sussistono ancora oggi, e quelle che potrebbero utilmente entrare nella filosofia del nostro secolo ». Termine del concorso, il 1° gennaio 1835.

Al concorso furono presentate nove memorie, di cui si contesero il premio quelle segnate coi numeri 1, 5, 9. Autore della memoria n. 1 era Giuseppe Tissot, *agrégé de philosophie* del 1831, professore di filosofia al collegio di Digione, futuro traduttore delle opere di Emanuele Kant. Autore della memoria n. 5 era Carlo Luigi Michelet, dottore in filosofia, professore straordinario di filosofia all'Università di Berlino, uno dei più illustri seguaci di Hegel, già noto per un'edizione in due volumi dell'*Etica Nicomachea* (*Aristotelis Ethicorum Nicomacheorum libri decem*. Berolini, 1829-1835) e di un trattato sulla *Morale d'Aristotele* (*Die Ethik des Aristoteles*, Berlin, 1827).

Autore della memoria n. 9 era Felice Ravaisson, allora giovane di appena 22 anni, che già due anni prima aveva riportato il premio di onore al concorso generale dei collegi di Parigi. Il premio fu concesso a Ravaisson, ma il Ministero della Pubblica Istruzione concesse i fondi per un secondo premio, eguale al primo, a favore del Michelet. Il Tissot ottenne una menzione onorevole. Qualche tempo dopo, furono pubblicate le memorie del Michelet (*Examen critique de l'ouvrage d'Aristote intitulé la Métaphysique*, Paris, 1836, 8.°) e del Ravaisson (*Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, 2 vol., Paris, 1837-46).

Relatore del concorso fu Vittor Cousin, che lesse il suo rapporto — un capolavoro del genere — nelle sedute del 4 ed 11 aprile 1835. Il rapporto, inserito nei *Mémoires de l'Institut de France*, 2.ª classe, I volume, fu poi pubblicato in volume col titolo *De la métaphysique d'Aristote*, ed il Cousin gli aggiunse in appendice una sua traduzione del I e del XII libro della *Metafisica* (Paris, Ladrange, 1838, 2.ª edizione, pp. XIII-232, in 8.°). Rapporto e traduzione furono ristampati di nuovo nella raccolta delle *Opere* di Cousin (Bruxelles, 1840, I. 459-517).

Traduciamo interamente la parte del rapporto che si riferisce alla memoria di Ravaisson (pp. 90-119), sia per dare ai lettori un'idea della maggiore opera di costui, in attesa che tempi più propizî ci consentano di offrirne al pubblico italiano la traduzione, sia perchè nel rapporto di Cousin sono riportati dalla memoria originale del Ravaisson alcuni brani di grande valore, che non furono pubblicati nei due volumi messi a stampa del *Saggio sulla metafisica di Aristotele*.

Questi brani sono di grande importanza per la storia dello svolgimento mentale di Ravaisson. Essi si trovano quasi tutti tradotti in un articolo di Cesare Cantù sulla *Metafisica di Aristotele*, compilato o, a dir meglio, raffazzonato insieme sul rapporto del Cousin e sull'opera del Ravaisson (*Sulla filosofia, Documenti alla Storia Universale*, volume II, *Filosofia greca, Aristotele*, § 12, *Metafisica d'Aristotele*, Napoli, 1861, pp. 256-68). La traduzione che segue è, per altro, interamente nostra. *N. d. T.*].

Ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις.

ARIST., *Metaf.*, l. XII.

La memoria, inscritta sotto il numero 9, ha rassomiglianze sorprendenti con quella che precede [numero 5] ; e, in pari tempo, ne differisce essenzialmente per la maniera ed il carattere generale. Le rassomiglia per la stessa solidità di critica, per l'estensione delle conoscenze storiche, e presso a poco per lo stesso punto di vista filosofico. L'autore è familiare con l'erudizione e la filosofia germanica, ma dalla chiarezza ed eleganza del linguaggio si riconosce dovunque la traccia di un intelletto francese.

L'Accademia dev'essere ora familiare abbastanza con i problemi che il suo programma solleva, perchè sia meno necessario al vostro relatore d'insistere sulle soluzioni che il n. 9 ne ha dato. Basterà caratterizzarle, e l'esposizione netta e facile dell'autore si presta ad un'analisi rapida meglio della composizione laboriosa e della profondità un po' imbarazzata del numero 5.

Come la memoria antecedente, la memoria numero 9 divide in tre capitoli la risposta alla prima parte del programma, che doman-

dava ai concorrenti la determinazione del piano della *Metafisica* ed un'estesa analisi di quest'opera.

Il primo capitolo tratta dell'autenticità della *Metafisica* e dei problemi che si riattaccano a quello. Il secondo è un lungo estratto dei quattordici libri della *Metafisica* nel loro ordine attuale. Il terzo riprende di nuovo in mano la *Metafisica*, l'esamina e la riassume nei suoi elementi essenziali.

Il primo capitolo — abbiamo detto — è una rivista critica di tutte le difficoltà relative all'autenticità della *Metafisica*. Noi ci limiteremo ad indicare i risultati ai quali l'autore si è arrestato.

1.° Quanto alla storia delle opere di Aristotele in generale, egli adotta l'opinione che concilia i passi di Strabone e di Plutarco e quello di Ateneo, supponendo che nei passi dei due primi scrittori si tratti dei manoscritti stessi di Aristotele, manoscritti che saranno passati da Teofrasto a Neleo e, successivamente, a Tirannione e Andronico, il che non impedisce affatto che Teofrasto ne abbia lasciato prendere copie ai peripatetici del suo tempo, che certamente conoscevano gli scritti di Aristotele; probabilmente sono copie di questi manoscritti che Neleo avrà venduto a Tolomeo per la biblioteca di Alessandria, dove gli scritti di Ari-

stotele si trovavano molto tempo prima dell'edizione di Andronico (1).

2.° Quanto alla *Metafisica* in particolare, l'autore segue l'opinione di Asclepio di Tralles, che Aristotele aveva effettivamente composto quest'opera, ma che, alla sua morte, non avendola interamente compiuta, aveva lasciato ad Eudemo la cura di terminarla e di pubblicarla. Eudemo essendo morto senza aver potuto adempiere a questo incarico, l'opera restò con numerosissime lacune; quelli che vennero dopo riempirono queste lacune come potettero, con l'aiuto di altri scritti di Aristotele (2).

---

(1) [Quest'ipotesi del Ravaisson è stata sostanzialmente confermata dalla critica posteriore. « Il racconto di Strabone (XIII, 1, 54) e di Plutarco (Sulla, 26), secondo il quale gli scritti di Aristotele e di Teofrasto, dopo la morte di quest'ultimo, pervennero a Neleo in Skepsis, qui furono nascosti in una cantina, furono scoperti di nuovo da Apellicone al tempo di Sulla, portati da Sulla a Roma, e nuovamente pubblicati da Tirannione e Andronico può essere esatto; ma quando essi presuppongono che, in conseguenza di ciò, i Peripatetici dopo Teofrasto conobbero solo poche opere del loro fondatore, nella maggior parte esoteriche, quest'affermazione, oltre che dalla sua intima inverosimiglianza, è confutata dal fatto che l'uso di tutte le opere aristoteliche, con insignificanti eccezioni, si può dimostrare anche per il tempo che corre fra Teofrasto e Andronico, malgrado le lacune della tradizione letteraria su questo periodo » (Zeller, *Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie*, 3 Leipzig, 1889, p. 154-5). *N. d. T.*].

(2) [Quest'ipotesi è stata respinta dalla critica posteriore. Secondo lo Zeller, ch'è la massima autorità in argomento, la *Metafisica* è, « secondo tutti gl'indizii, una

3.° Se nei due cataloghi conosciuti degli scritti di Aristotele (1) la più gran parte dei libri della *Metafisica* si ritrovano come trattati particolari e con titoli speciali, non si deve concluderne che la *Metafisica* non sia stata che una collezione di questi scritti fatta più tardi da Andronico; bisognerebbe piuttosto supporre che l'opera intera era stata composta da Aristotele medesimo, e che, dopo di lui, sarà stata smembrata in un certo numero di frammenti, ai quali si saranno dati titoli particolari. Questa ipotesi, che l'autore presenta, del resto, con riserva, è gratuita e pochissimo verosimile; poichè una grande opera come la *Metafisica* di Aristotele, se fosse stata una volta conosciuta nella sua totalità, avrebbe ispirato troppo rispetto per essere così messa in pezzi e snaturata. Tutto si spiega nell'ipotesi del numero 5, cioè che Aristotele avrà dapprima pubblicato molti trattati particolari su queste materie, e che, in seguito,

---

combinazione, allestita subito dopo la morte di Aristotele, di tutto ciò che nelle sue carte si trovò che si riferisse alla filosofia prima » (*ibid.* p. 150-1). *N. d. T.*].

(1) [Il più antico di questi cataloghi, opera probabilmente dell'Alessandrino Ermippo (200 a. C.), sembra compilato sul catalogo dei libri aristotelici, esistenti nella biblioteca Alessandrina al tempo dell'autore: si trova in Diogene Laerzio (V, 21 segg.) e nell'Anonymus Menagii. Il secondo, più recente, trasmesso incompletamente da scrittori arabi, è di Tolomeo, probabilmente un peripatetico del I o II secolo d. C. Cfr. Zeller, p. 149. *N. d. T.*].

li avrà raccolti egli stesso in un corpo di opera; ma che questo corpo di opera essendo apparso assai tardi, e molti secoli dopo la morte di Aristotele, gli scritti separati che avevano preceduto la sua composizione avevano continuato ad avere il loro corso, ed erano restati nelle biblioteche, dove gli autori compilati da Diogene Laerzio li avevano visti, prima dell'edizione di Andronico.

4.° L'ordine dei libri della *Metafisica*, com'è oggi, è ancora il più soddisfacente, ma non bisogna cercare nell'opera una grande unità. « Alcuni libri, dice l'autore, si riattaccano appena all'insieme. Negli altri si è arrestati ad ogni passo da episodii storici e dialettici, da lunghe e confuse confutazioni, da ripetizioni continue. Il soggetto sembra senza cessa ricominciare; le questioni si riproducono quasi a caso, e le più importanti sono spesso le più brevemente enunciate e risolute di sfuggita. In una parola, vi è assenza completa di proporzione e di sistema ». Questa opinione si riporta al racconto di Asclepio, sul quale l'autore si appoggia; ma è in perfetta contraddizione con l'opinione del numero 5, che ci ha fatto vedere nella *Metafisica* un ordine mirabile. Noi incliniamo a pensare che l'uno e l'altro abbiano un poco esagerato, l'uno l'unità, e l'altro il disordine della *Metafisica*.

5.° Ecco i soli cambiamenti che propone l'autore: fare seguire il primo e il terzo libro; smembrare il secondo, l'A ἔλαττον, in tre frammenti, di cui l'ultimo si riporta alla Fisica e gli altri due debbono essere incorporati nel quarto libro. Il decimo libro interrompe, è vero, il cammino dell'opera, ma non si sa quale altro posto assegnargli. Il dodicesimo libro è veramente l'ultimo; il tredicesimo e quattordicesimo formano un'appendice (1).

Il secondo capitolo della prima parte di questa memoria è un'analisi della *Metafisica*, libro per libro, e quasi capitolo per capitolo. Quest'analisi è spesso una vera traduzione. Numerose citazioni in calce alle pagine testimoniano della cura che l'autore vi ha messo. Noi preferiamo questo lavoro a quello del nu-

---

(1) La critica ulteriore è stata assai più radicale. « Il corpo della *Metafisica* è formato nei libri I, III (B), IV, VI-IX, X dall'opera, rimasta incompiuta, di Aristotele sulla filosofia prima, nella quale doveva essere accolta anche la trattazione, originariamente autonoma, che riempie il libro V; il libro XI, 1-8. 1065 a 26 è un abbozzo più antico, che più tardi, ampliato, divenne i libri III, IV, VI, o un estratto posteriore di questi; i libri XIII e XIV erano, a quel che sembra, dapprima destinati per la Metafisica, nondimeno furono in seguito messi da parte e parzialmente incorporati nei libri I, VI, IX; il libro XII è una trattazione particolare, premessa all'opera principale, forse come schema di lezioni; il libro II (α) e XI da c. 8.1065 a 26 sono riconosciuti spurii ». Il libro XII forse « doveva servire al suo autore solo per suo uso personale » (ZELLER, p. 151-2). *N. d. T.*].

mero 1, ma ci sembra inferiore agli estratti sostanziosi del numero 5. In complesso, il numero 5 ha in questa prima parte una superiorità incontestabile sulla memoria che esaminiamo per l'abbondanza delle idee, la profondità della discussione, l'originalità dei risultati.

L'ultimo capitolo di questa prima parte riduce a un certo numero di punti fondamentali tutta la *Metafisica* di Aristotele. Questo brano è quello su cui l'autore ha riunito tutti gli sforzi della sua erudizione e della sua critica storica e filosofica. Non solo egli tenta di estrarvi le idee fondamentali di Aristotele dal seno degl'immensi dettagli che contiene l'analisi precedente; ma, per meglio mettere nella loro luce queste idee, egli le giudica, prematuramente forse, ed anticipa un poco sulla sua risposta alla terza parte del programma.

Come la memoria numero 5, egli si dedica a mettere bene in vista il principio ed il carattere del sistema di Platone, che è il punto di partenza di quello di Aristotele. Con l'aiuto delle sue proprie ricerche e dello scritto eccellente di Trendelenburg (*Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata*, Lipsia, 1826) egli spiega perfettamente la teoria delle idee.

Come il numero 5 e il numero 1, egli non esita punto a riconoscere alle idee platoniche un tutt'altro carattere che il carattere psicologico e logico delle idee generali della filosofia moderna ; egli attribuisce loro la realtà : ed è questo, infatti, il vero pensiero di Platone. Lungi dal combatterlo, come fa il numero 1, il nostro autore gli riconosce un gran fondo di verità ; solamente, come il numero 5, rimprovera a Platone di essersi fermato al genere e di avervi concentrato la realtà, senza darsi cura delle cose particolari. La gloria di Aristotele è di avere ristabilito l'importanza della particolarità in opposizione al genere, che domina troppo esclusivamente in Platone. Il genere senza la specie non è che una impotente astrazione, e l'idea platonica non può avere realtà che nelle cose particolari, ove si trova, secondo Aristotele, la vera esistenza. L'autore si sforza di provare che la materia nella metafisica peripatetica ha presso a poco lo stesso ufficio che l'idea nella dottrina di Platone. Ora, la materia non è niente se non per le determinazioni che la forma le impone, come la forma non esiste separata dalla materia. La forma peripatetica è precisamente l'elemento d'individualità nelle cose.

Nella logica, è l'elemento della differenza ; e come nel mondo esterno è la forma che fa

la realtà, così nella logica è la differenza e non il genere che caratterizza essenzialmente il definito. L'essenza è, dunque, nella differenza, nell'individualità. La materia non è che una semplice possibilità di essere; la forma è ciò che realizza questa possibilità, e le dà l'attualità: la forma è una energia, ἐνέργεια; è l'elemento attivo.

Se ora, invece della forma e della materia in questo o quell'oggetto, ci si eleva alla materia prima e universale ed alla forma prima e universale, si trova fra l'una e l'altra lo stesso rapporto. La forma è sempre l'atto opposto alla semplice potenza; essa è sempre ciò che vi ha di più eccellente; e quando si passa dalla ontologia alla teologia, l'essere assoluto vi diviene il primo motore, che, nello stesso tempo, è immobile e muove tutto. Questa attività assoluta è, in pari tempo, l'oggetto ultimo di ogni desiderio, il fine di tutte le cose, cioè il bene.

Essa è anche l'ultimo termine del pensiero, l'intelligibile; ma questo intelligibile è esso stesso intelligenza, l'intelligenza assoluta che, comprendendo sè medesima, si distingue, senza dividersi, in un soggetto intelligente e in un oggetto intelligibile, donde quell'alta formula che è l'ultima conclusione della metafisica di Aristotele: il primo principio o Dio

è il pensiero eterno, pensiero di cui il carattere essenziale è di essere il pensiero del pensiero (libro 12, ed. Brandis, p. 255): οὕτως δ'ἔχει αὐτῆς ἡ νόησις τὸν ἅπαντα αἰῶνα; e nello stesso luogo: ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις.

È nella memoria numero 9 che bisogna cercare la prova dell'esattezza di questo riassunto. L'autore lo trae da una massa di citazioni raccostate, combinate e discusse con cura. Forse vi sono in questo capitolo troppi dettagli, che sarebbero stati utilmente rigettati nelle note alla fine della memoria, come l'autore ha fatto per la spiegazione approfondita della celebre formula di Aristotele τὸ τί ἦν εἶναι, e di alcune altre locuzioni dello stesso genere di quella. La serie di trasformazioni per le quali passa il principio aristotelico della forma, liberata da tutti questi accessorî, sarebbe stata più facile a seguire, ed il capitolo intero avrebbe guadagnato in forza ed in chiarezza. Per essere compreso, non basta dir tutto: bisogna sapere scegliere tra i proprî pensieri, e in una esposizione filosofica, più che dovunque altrove, *quidquid non adjuvat, obstat*. Noi avremmo preferito anche che l'autore si attenesse maggiormente alla lingua di Aristotele e non vi mescolasse talvolta quella dell'ultima filosofia germanica; poichè allora, per il lettore francese, sono due difficoltà invece di una.

Si vede quanta rassomiglianza ha questa memoria con la memoria precedente [numero 5]. Nondimeno, sotto questa rassomiglianza si nasconde una profonda differenza. L'autore della memoria precedente sembra pensare che, dando alla filosofia di Aristotele una nuova interpretazione, vi si può trovare la verità tutta intera. Tale non è l'opinione del nostro autore. Egli non crede che Aristotele abbia assolutamente ragione contro Platone, e che tutto sia finito quando si è sostituito al genere l'individuo, alla potenza l'atto; poichè resta da determinare il loro rapporto, e se il genere è assorbito nell'individuo e la potenza nell'atto, invece dell'astrazione dell'idea platonica, si ha un'astrazione in senso opposto; restano delle forme che si possono, se si vuole, chiamare sostanziali, ma che mancano di vera sostanzialità. Noi lasceremo qui parlare l'autore, per dare un'idea della sua maniera con le sue qualità e i suoi difetti.

Pagina 166. « Platone aveva considerato l'essere sotto il punto di vista della generalità; è il suo difetto, ma anche la sua grandezza; poichè il generale è il rapporto, ed è sul rapporto che si fonda la proporzione, la misura, l'armonia. Il mondo di Platone, questo mondo matematico, è dunque anche il

mondo della beltà; il pensiero vi risale con amore tutti i gradi della scala delle idee, fisso alla suprema unità, che ne è la misura comune.

« Aristotele, fondando il generale sull'individuale, gli ha tolto il suo alto valore. L'essere resta isolato nella sua particolarità, τὸ καθ' ἕκαστον. Non ci è più nella natura che divisione; non più misura, nè armonia; Dio senza provvidenza; la vita umana senza ideale da perseguire; ogni beltà ed ogni poesia sono scomparse. È il momento della prosa. Ma nella vera scienza debbono riconciliarsi la prosa e la poesia....

« L'entelechia di Aristotele è superiore all'idea, poichè è reale e vivente. Essa le è superiore come l'atto al possibile; ma il rapporto intimo della potenza all'atto, del non-essere all'essere, del negativo al positivo, questo rapporto non vi è ancora colto e ricondotto alla sua origine.

« Aristotele non ha dunque punto risoluto questa profonda obbiezione dei Megarici (*Met.* IX, 3, p. 177): La potenza non è distinta dall'atto, poichè non si manifesta che nell'atto.

« Bisognava rispondere riconoscendo la coincidenza nell'assoluto dell'attuale e del possibile. L'assoluto è la forza che si sviluppa

senza cessa, e passa eternamente dalla potenza all'atto. È là che si trova la vera energia, la vera potenza, la causa. Aristotele non si è elevato a questa nozione. L'assoluto è per lui l'atto puro; la sostanza in sè sparisce dietro la sua attualità. Non è più il νοῦς che si pensa; è il pensiero, la νόησις; non è più l'essere vivente, è la vita ».

Non spetta a noi pronunciarci sul punto di vista che il nostro autore eleva qui al disopra del punto di vista aristotelico. Ci basta constatare che egli non crede la filosofia terminata con Aristotele, quand'anche le si desse una forma novella; al contrario, le sue conclusioni sul sistema di Aristotele potrebbero passare per severe; almeno, ci è impossibile di sottoscrivere all'accusa del Dio senza provvidenza, sì sovente mossa contro Aristotele, e che il nostro autore ha rinnovellato. Egli dice in qualche parte che il primo principio è piuttosto, nel sistema aristotelico, il fine delle cose che la potenza la quale le produce; che il bene vi è piuttosto l'oggetto del moto di tutte le cose che la causa benefica di questo moto. Ma egli non avrebbe dovuto dimenticare che questo primo principio, che è il fine e il bene delle cose, è stato stabilito, innanzi tutto, come il primo motore, il primo principio di ogni moto, che egli imprime

senza subirlo. Di più, questo primo principio non è tanto intelligente quanto intelligibile? Non pensa forse sè stesso, cioè non ha coscienza? Quest'ultimo punto è manifesto. « Se il primo principio, dice Aristotele (libro 12, cap. 9, ed. Branis, pagina 254) non pensa, esso non è più ciò che vi è di più eccellente e di più augusto ; esso non è che un sonno eterno ».

Εἴτε γὰρ μηθὲν νοεῖ, τί ἂν εἴη τὸ σεμνόν, ἀλλ' ἔχει ὥσπερ ἂν εἴη ὁ καθεύδων. E vi è una folla di passaggi di questo genere. Così il Dio di Aristotele ha la potenza motrice ; egli è il bene, è il fine, e pensa ; noi domandiamo ciò che gli manchi per essere provvidenziale. Senza dubbio, non crea ; ma se la creazione compie l'idea della provvidenza, può esserci ancora provvidenza senza creazione. Platone stesso non ha conosciuto, nè sospettato la creazione. Si può accusarlo di avere ignorato la Provvidenza?

Il Dio di Aristotele non è il Dio dei Cristiani ; è un Dio che, operando su una materia coesistente, è vero, ma di cui tutta l'esistenza è l'assenza stessa di ogni determinazione, le comunica la forma, il moto e l'ordine con intelligenza, cioè con coscienza. È dunque molto più che l'anima del mondo ; è tutta la provvidenza alla quale lo spirito umano poteva elevarsi sotto il regno del paganismo.

E respingendo questa accusa, noi non vogliamo giustificare solo Aristotele; intendiamo giustificare la filosofia stessa, di cui tutti i grandi rappresentanti hanno ammesso e proclamato la divina Provvidenza, come le religioni, ma, come le religioni, nella misura del loro tempo e secondo il grado di lumi e di civiltà, cui l'umanità era pervenuta.

Passiamo adesso alla seconda parte di questa memoria, che contiene la storia della Metafisica di Aristotele.

Questo brano è, senza contraddizione, il migliore di tutta l'opera, e basterebbe per collocare questa memoria ad un posto altissimo. L'autore vi fa passare il pensiero aristotelico ed i punti di vista essenziali che lo costituiscono attraverso tutti i sistemi, da Aristotele fino ai nostri giorni; ne segue le degradazioni e i perfezionamenti, trascurando i dettagli sterili, ed attaccandosi sempre al fondo delle cose, con una sagacia filosofica ed una estensione di erudizione felicemente combinate. Non è qui come nel numero 5, dove la profondità filosofica degenera talvolta in secchezza; nè come nel numero 1, dove una istruzione varia si eleva raramente allo spirito filosofico. Come il numero 1, la nostra memoria possiede i dettagli più minuziosi di ciò che si potrebbe chiamare la storia esterna dell'ari-

stotelismo ; e da un altro lato, la storia interna di questa dottrina vi occupa sempre il primo piano, come nella memoria numero 5.

Le idee e i fatti vi sono armoniosamente fusi, e il tutto è insieme animato e luminoso.

Sfortunatamente, è difficilissimo presentare un'analisi di vedute storiche, di cui il maggior merito è nel loro concatenamento, e temeremmo di guastare questa bella parte della nostra memoria con un estratto senza colore e senza vita. Ci contenteremo di segnalare i punti seguenti come i più importanti e i meglio elaborati :

1.° Nell'antichità, l'esame del neoplatonismo, la determinazione degli elementi peripatetici che esso racchiude, del perfezionamento che esso deve loro e di quello che ha aggiunto loro, riattaccandoli alla dottrina platonica in una combinazione che è un considerevole progresso, e dove l'unità, che è il supremo principio di Platone, contiene la differenza, che è il principio supremo di Aristotele ;

2.° Nel medioevo, l'esposizione del nominalismo e del realismo e della portata delle dispute di quel tempo sul principio dell'*individuazione* (*de principio individuationis*), cioè sul modo di spiegare il rapporto del ge-

nerale al particolare nella realtà dove questi due elementi si uniscono;

3.° Nella filosofia moderna, la proscrizione dell'elemento peripatetico da parte della scuola cartesiana, che finisce per assorbire l'individualità, la differenza, ed ogni particolarità nell'unità di una sostanza senza azione; e restituzione finale del pensiero di Aristotele da parte di Leibnitz che lo sviluppa e perfeziona. Noi crediamo dover dare qui quasi tutto il brano sul peripatetismo perfezionato di Leibnitz, come uno di quelli che meglio indica la direzione filosofica dell'autore.

Pagina 249. « Ogni sostanza, dice Leibnitz (ed. Dutens, tomo II, pag. 32), è essenzialmente attiva: ogni sostanza è una causa, ed ogni fenomeno un effetto; la causa produce essa stessa i suoi fenomeni; essa è dunque incessantemente in atto, e si produce incessantemente al difuori. È una forza, e la sua esistenza stessa è nel suo sviluppo. Così è ricondotta nell'essere l'attualità e la realtà aristotelica. Leibnitz ha sì ben sentito il progresso storico che si compie in questa alta nozione, che egli crede ritrovarla tutta intera e formalmente espressa nell'entelechia; dovunque egli dà questo nome alla sua forza o monade (*Ibid.* pag. 20, 54, 87, 196, 268). Ma di quanto l'idea dell'ἐντελέχεια è sorpassata, o piuttosto in-

grandita, allargata, elevata ad un'alta potenza! Noi abbiamo detto in che modo l'alessandrinismo aveva concepito l'assoluto, come il punto in cui si riconciliano l'attuale ed il possibile... Ma l'essere del neoplatonismo sviluppa la sua potenza per mezzo di una emanazione perpetua ed involontaria. Il cristianesimo, la religione dello spirito e della moralità, doveva mettere al mondo la vera idea dell'azione: non basta più l'emanazione; è necessario che l'essere sia la causa, e la causa attiva del suo sviluppo; è necessario che egli vi aspiri e vi tenda; che esca egli stesso dal riposo e dall'indifferenza, che la sua virtualità divenga *virtù*, la sua azione *energia*. Tale è il pensiero che deve arrivare nel mondo moderno alla coscienza dell'umanità. Questo pensiero fluttua quasi smarrito attraverso la dialettica del medioevo; ma maturando, in segreto, nell'intimità della anima cristiana, ingrandendo anche, come abbiamo mostrato, nel campo spinoso della scolastica, lo vediamo che spunta attraverso l'empirismo di Campanella e lo sormonta; si espande in Leibnitz. Ciò che mancava ancora prima di lui era il momento della tendenza, dello *sforzo*, intermediario fra la potenza e l'atto: esso è altamente espresso nell'entelechia leibniziana. « Vis activa actum quemdam, sive ἐντελέχειαν continet, atque ita per se ipsam in

operationem fertur. (*Opere* di Leibnitz, tomo 2, parte I, pag. 20). 'Εντελέχεια ἡ πρώτη, idest nisus quidam seu vis agendi primitiva... (*Ibid.* pagina 196)...

« La concezione della forza come principio personale, ecco ciò che non appartiene se non a Leibnitz. Da questa nozione deriva immediatamente quella della gerarchia degli esseri e dell'armonia del mondo, ed è qui che appare chiaramente il vizio della concezione aristotelica dell'essere come identico con la semplice forma. Aristotele non trova l'intermediario tra la moltitudine indefinita delle forme individuali, e l'assoluta unità del νοῦς. Al contrario, qui, per ciò solo che la forza si sviluppa perpetuamente senza arrivare mai alla sua realizzazione completa, possono esservi delle forze più o meno sviluppate, e il mondo si ordina con una gradazione insensibile, dal punto più infimo dell'esistenza fino alla forza infinita, dove l'atto e la potenza trovano la loro unione assoluta, e che abbraccia l'universo nella sua azione provvidenziale. Gli esseri non differiscono, dunque, gli uni dagli altri che pel grado della loro realizzazione, come aveva compreso Aristotele, e il loro moto è nel perpetuo passaggio all'atto; ma questo movimento, ed è ciò che Aristotele non aveva visto, lo producono in forza

della loro attività propria: il mondo non è più solo un atto eterno; la sua vita è nell'azione e nella produzione spontanea.

« La teoria dell'identità del pensiero e dell'essere segue lo stesso progresso; essa si organizza nell'idea della forza e si sviluppa con essa. A misura che l'essere si eleva nella scala, passa dalla sensazione alla percezione, dalla percezione al pensiero, dal pensiero alla coscienza, ed allora si riconosce assoluto, e trae da sè le leggi assolute dell'intelligenza; poichè *l'intelligenza è innata a sè stessa* (*nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, nisi ipse intellectus*). Così le leggi del pensiero coincidono senza cessa con quelle dell'esistenza; il platonismo coincide qui con l'aristotelismo (*Nouveaux essais sur l'entendement humain*, c. I, p. 27) in un più largo sistema.

« Ciò che si opponeva alla materia, nelle filosofie antiche, era la forma, il λόγος, il pensiero, e, infine, nella formula peripatetica, lo attuale. Ora che la potenza è riconciliata con l'atto nella semplicità feconda della forza, che diviene la materia? È la forza dal punto di vista della limitazione, per conseguenza è il *passivo*, l'*oggetto*, che l'attività aspira ad abbracciare nella sua sfera di azione. Ma essa non è il passivo e il possibile che da un punto

di vista relativo ed in virtù di una opposizione relativa ; nella realtà, è ancora la forza che si oppone alla forza (*Opere*, tomo 2, pag. 268. MAINE DE BIRAN, articolo su Leibnitz) ».

L'autore termina questa storia della Metafisica peripatetica con un colpo d'occhio sulla filosofia germanica da Kant ai nostri giorni, per cercare di scoprirvi qualche traccia dell'influenza del pensiero di Aristotele ; ma quest'ultimo brano non è che uno schizzo, ove nulla è sviluppato abbastanza perchè si possa trovarvi qualche istruzione ; l'autore avrebbe fatto meglio forse a tagliarlo via.

È tempo di arrivare all'ultima parte di questa memoria, e di fare conoscere la risposta che essa racchiude alla questione imposta ai concorrenti come termine del loro lavoro : qual'è la parte dell'errore e la parte della verità nella Metafisica di Aristotele ; quali sono le idee che ne sussistono ancora oggi, e che potrebbero entrare utilmente nella filosofia del nostro secolo? L'autore pensa che tutto il suo lavoro è stato una risposta progressivamente sviluppata a questa domanda, e che non gli resta più che da riassumere questa risposta, ridurla alla sua più semplice e chiara espressione.

È ben inteso che non si tratta punto qui dei dettagli, ma dei principii, degli elementi costi-

tutivi della Metafisica, del suo spirito, della sua sostanza.

L'autore proclama, innanzi tutto, la parte storica della *Metafisica* come uno dei più bei titoli di gloria di Aristotele. Aristotele ha fondato la storia della filosofia: egli ricerca dovunque ciò che è vero, e segnala anche l'errore senza indulgenza, ma quasi sempre senza ingiustizia. Quanto alla critica del platonismo, pur ammirando la penetrazione e la forza che Aristotele vi ha spiegato, il nostro autore riconosce che egli ha lasciato nell'ombra un lato della questione; ma non è infedeltà storica, è che « nel pensiero stesso di Aristotele è rimasta dell'ombra sul punto di vista della generalità, sulla regione dell'ideale, ove si era elevato Platone ».

Per Aristotele, l'idea di Platone, il generale, l'universale non sono che astrazioni, forme vuote senza realtà; ogni realtà risiede nel particolare, ed il generale non si realizza che individuandosi.

La materia non si determina che nella forma e per la forma, ed ogni forma è individuale, poichè ogni forma è attiva. Nulla è che non sia in atto, e l'atto, nella sua più alta concezione, è l'atto del pensiero. In questo caso, tutto si riduce all'atto in sè. Per paura della astrazione della generalità, Aristotele, per

salvare la realtà, l'individualità, la differenza, si è rinchiuso nell'attività sola; ma non ha visto che in quest'attività pura la realtà medesima perisce, e che se l'essere senza atto che lo realizza è un'astrazione, l'atto stesso senza un fondo sostanziale è anche esso una astrazione, e che non vi è realtà che nella relazione dell'essere e dell'atto, dell'atto come manifestazione perpetua dell'essere, dell'essere come base eterna dell'atto.

« Non è vero, — dice l'autore della memoria numero 9, che lasceremo ancora parlare egli stesso, per paura di servirgli da interprete infedele sopra un punto, ove l'errore più leggiero in apparenza, la minima sfumatura mal colta, l'adozione di questa o quella formula può avere le più gravi conseguenze e cambiare tutto l'aspetto di un sistema, — non è vero che l'essere sia tutto intero nella semplicità dell'atto puro, poichè esso non sarebbe più che questo atto medesimo, e non una realtà attuale; l'atto non è che un momento dell'essere, la forma che l'avvolge e lo limita, il finito ove si manifesta incessantemente la sua infinità. Ogni vero essere è dunque concreto, cioè contiene il possibile sotto l'atto, e ben lungi dall'essere una determinazione pura, una forma immobile, si determina in-

cessantemente egli stesso. È il movimento della vita.

« Così il reale è, dunque, insieme finito e infinito. Tutto quello che non è che l'uno o l'altro, non è che astratto. L'essere in rapporto con sè medesimo è lo spirito. Per il solo fatto di essere concepito come una unità reale, come ciò che sviluppa sè medesimo, lo spirito ha i suoi momenti necessarii, di cui il rapporto costituisce la sua legge. Questi momenti sono le forme del pensiero, forme generali e astratte, se sono considerate ognuna in sè, ma che hanno nello spirito la loro realtà e la loro vita, forme possibili, ma insieme attuali, che esprimono la sua evoluzione progressiva. Esse non sono più vuote, separate dall'essere e separate fra loro: esse formano un organismo armonico. Tale è la vera logica: non è una giustapposizione di astrazioni, ma un tutto vivente.... L'essere di Aristotele, concepito come semplice in modo assoluto, non può uscire da sè, poichè egli è tutto intero nella sua manifestazione, il pensiero puro; egli vi resta concentrato, per così dire, come in un punto matematico. È una identità immediata dove non vi è posto per la differenza; donde segue che vi manca il momento della personalità. La persona, è l'essere che pone sè in opposizione a tutto ciò

che non è sè, riconoscendosi come identico nella varietà del suo sviluppo. Al contrario, lo essere assoluto di Aristotele, il νοῦς coglie immediatamente sè stesso, e non si sviluppa, donde segue che non vi è provvidenza... Reciprocamente, partendo dall'altra estremità della scala, l'essere relativo non ha punto scopo assoluto; non vi è più ideale nè del bene, nè del bello. Dio, il νοῦς, nondimeno è il bene supremo del mondo, ed il mondo vi aspira come al suo fine; ma in Aristotele questa tendenza non è che una tendenza fatale; poichè questo scopo è la forma universale essa stessa che avvolge tutta la natura (περιέχεῖ τὴν ὅλην φύσιν). Non è questa un'aspirazione spontanea, e l'idea della moralità vi manca completamente: vi manca l'idea del libero movimento dell'agente verso l'assoluto.

Tale è la doppia conseguenza della teoria peripatetica del νοῦς; poichè il rapporto del finito all'infinito non vi era espresso, il legame fra il mondo e Dio doveva essere rotto.....

« L'Aristotelismo non è un monumento rovinato d'un mondo finito, di cui si debba far rientrare alcuni frammenti nella costruzione della filosofia moderna. Bisogna che vi entri tutto quanto, come anche il Platonismo; ma entrambi trasfigurati e riconciliati,.... ed ele-

vati a una nuova vita in un sistema superiore....

« Quale dev'essere questo sistema? qual'è la filosofia cui appartiene l'avvenire? Noi non crediamo di essere obbligati a dare una risposta formale e completa sopra un tale problema. Il grande movimento scientifico del nostro tempo non è punto compiuto, e non ci azzarderemo a segnargli la sua fine. Solamente, chiudendoci nel quadro che ci era tracciato, siamo arrivati, portati dalla storia, ai resultati che abbiamo sviluppato e che si riassumono così:

« 1° - Il vero metodo è nel ritorno dello spirito su sè stesso, dov'egli si afferra insieme nella sua potenza e nel suo sviluppo, come causa attiva e forza assoluta;

2° - Il principio supremo di ogni realtà nella esistenza come nel pensiero è la *forza*, ove il finito e l'infinito si differenziano e s'identificano incessantemente nel movimento della vita. Il sistema del pensiero e del mondo si sviluppa con una progressione armonica, sul principio della forza, come un dinamismo universale;

3° - La legge del metodo filosofico rappresenta la legge del pensiero e dell'esistenza; è l'evoluzione e l'involuzione (analisi e sintesi), la riduzione delle differenze ad una unità

sempre più alta, ov'esse ritrovano il loro valore e la loro verità assoluta ».

Noi confessiamo di non avere il coraggio di sottomettere ad analisi troppo severa sì ricche speranze, un sì generoso entusiasmo. Quegli stessi che non dividerebbero la sicurezza dello autore nell'assoluta verità dei principii da lui sviluppati, non potranno trattenersi dal rendere omaggio all'estensione ed all'elevazione delle sue idee, alla sua maniera larga e facile, alla vivacità e dignità del suo linguaggio. Per noi, in nome stesso dell'interesse che c'inspira e il talento dell'autore e la sua direzione filosofica, l'inviteremo a maturare con una meditazione paziente i germi deposti in questo scritto, e invece di precipitarsi in avanti, a ritornare sui suoi passi e rendersi un conto severo delle nozioni fondamentali, che sono alla radice della sua teoria. Maggior pregio essa ha ai suoi occhi, più egli ha il dovere di liberarla da ogni apparenza chimerica, e di imprimerle senza cessa più rigore e precisione.

Non è difficile riconoscere che l'autore di questa memoria è passato per la filosofia germanica. Noi lo feliciteremo di avere conservato in questo commercio con genii stranieri la libertà del suo pensiero, e di avere tolto inspirazioni alla Germania senza subire il giogo di nessuna scuola particolare.

Egli stesso dichiara di non adottare esclusivamente nè la dottrina di Schelling, nè, meno ancora, egli dice, quella di Hegel. L'una e l'altra, nondimeno, hanno visibilmente animato e nutrito il suo pensiero ; ma non lo hanno incatenato. Il solo sistema ch'egli consenta a riconoscere come fondamento del suo è quello di Leibnitz, vivificato e organizzato dalla scienza moderna, e dove l'aristotelismo è venuto a ricevere la sua ultima trasformazione. Noi non possiamo che plaudire a questo giudizio ed a questa scelta : Leibnitz è un maestro che i più indipendenti possono confessare.

Posto al sommo della rivoluzione cartesiana, Leibnitz domina e riassume tutto il passato di cui possedeva una conoscenza ed una intelligenza profonda. È, secondo noi, l'incarnazione più completa finora apparsa sulla terra del genio speculativo e del genio storico. È il vero Aristotele moderno.

Come l'antico, egli unisce l'estensione e la forza. Se non ha fatto la storia degli animali, ha scoperto il calcolo infinitesimale, iniziato la geologia, rinnovato la giurisprudenza. In mancanza di Alessandro, ha consigliato Luigi XIV e Pietro il Grande. La *Teodicea* è il dodicesimo libro della *Metafisica* e il settimo libro della *Repubblica* elevati alla loro più alta potenza sulla base del cristianesimo. Egli

solo poteva ritrovare la scienza della storia della filosofia, che si era perduta nella notte dei secoli; egli l'ha ricreata e le ha dato subito una direzione e un destino immortali.

È il suo spirito sempre esistente che ha prodotto la filosofia germanica, e sembra che, a misura che essa si sviluppa e si eleva, non faccia se non avvicinarsi a lui. Prendere tal guida è, dunque, già un segno di forza, e una simile scelta è piena di avvenire.

Se questo lungo rapporto ha spesso stancato l'attenzione dell'Accademia, le avrà provato almeno con quanta religione noi ci siamo disimpegnati del nostro compito, e quale scrupolo abbiamo apportato all'esame ed all'apprezzamento delle memorie di cui dovevamo renderle conto. Crediamo aver messo fuori dubbio che le memorie inscritte sotto i numeri 5 e 9 sono superiori a tutte le altre, e che ad esse appartengono gli onori di questo concorso. Ma quale delle due è preferibile all'altra, è ciò che, dopo il più maturo esame, osiamo appena decidere.

I meriti di queste due eccellenti memorie sono differenti e si equilibrano. Per la prima parte del nostro programma sull'autenticità, il piano ed il contenuto della *Metafisica* di Aristotele, il numero 5 è incontestabilmente

al disopra del numero 9: esso è più originale e più profondo.

Ma per la seconda parte, cioè la storia dell'influenza della Metafisica, il numero 9 riprende il vantaggio: è più ricco e più completo. Infine, nella terza parte, la più difficile di tutte, l'apprezzamento della Metafisica e il suo rapporto con la filosofia del nostro secolo, se le conclusioni del numero 9 sono un po' più vaghe di quelle del numero 5, esse hanno il merito di non essere l'applicazione rigida e un po' stretta di un sistema dato, con le sue formole e la sua terminologia. Ciò che esso perde dal lato della precisione, lo riguadagna in indipendenza. Ora, se dal fondo si passa alla forma, la superiorità è del numero 9; ma forse sono giusti un po' d'indulgenza e di buon gusto verso il numero 5, di cui l'autore è evidentemente uno straniero.

Dopo avere a lungo esitato se non dovesse dividere il premio fra queste due memorie, la vostra sezione di filosofia m'incarica di proporvi di decretare il premio di cui voi disponete al numero 9, ma mi autorizza, insieme, ad esprimere in suo nome il voto e la speranza che il Ministro della pubblica istruzione, membro di quest'Accademia, voglia bene venire in soccorso della nostra equità e dei nostri scrupoli, facendo i fondi di un secondo

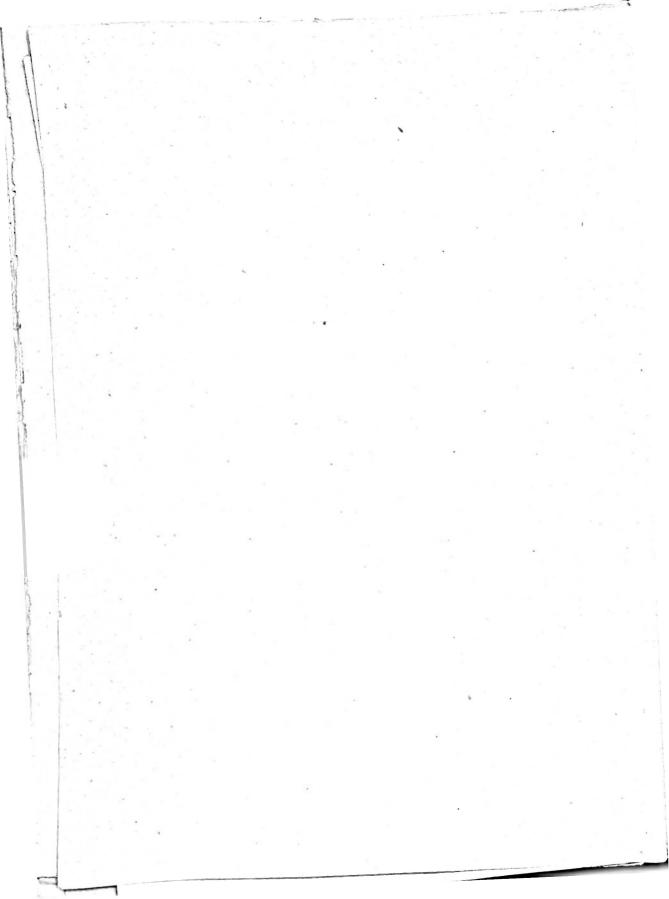
premio per ricompensare un'opera per tutti i riguardi così notevole come la memoria numero 5.

Ma le due memorie che coroniamo non debbono farci dimenticare la memoria numero 1, che si distingue per un'analisi estesa ed un giudizioso apprezzamento della Metafisica di Aristotele. La vostra sezione di filosofia ha pensato che questa memoria meritava una menzione onorevole.

Terminando questo rapporto, sia per noi un risarcimento del lavoro spesso ingrato che ci avete imposto di ripetere a noi stessi e di ricordare all'Accademia che questo concorso ha superato tutte le nostre speranze. Grazie ai lavori che voi avete suscitato, il monumento più oscuro ed importante forse che ci sia rimasto dell'antichità filosofica, è oggi studiato, illuminato, approfondito. Le tre memorie che voi onorate con i vostri suffragi, quando saranno pubblicate, diffonderanno la conoscenza di questo gran monumento.

Il vostro concorso farà epoca, Signori, ed il suo ricordo è oramai congiunto con la storia della Metafisica di Aristotele. Permettetemi di felicitare di questo risultato la filosofia e l'Accademia.

In nome della sezione di filosofia, il relatore

Vittor Cousin.

CENNI BIO-BIBLIOGRAFICI

SU

FELICE RAVAISSON

Giovanni Gaspare Felice Laché Ravaisson nacque il 23 ottobre 1813, da genitori francesi, in Namur (Belgio), allora capoluogo del dipartimento di Sambre et Meuse, incorporato all'Impero Napoleonico.

Suo padre, tesoriere pagatore in Namur, era originario della Francia meridionale. Gli avvenimenti del 1814 obbligarono la famiglia Ravaisson a lasciare Namur. Poco dopo, il padre di Ravaisson moriva, lasciando il fanciullo affidato alle cure della madre e dello zio materno Gaspare Teodoro Mollien, che per lui fu come un secondo padre, e del quale egli aggiunse il cognome al suo, in segno di gratitudine.

Ravaisson studiò brillantemente nel collegio Rollin in Parigi, dove ebbe come professore di filosofia Ettore Poret, discepolo e traduttore dei filosofi scozzesi e amico di Cousin. Ne uscì nel 1832, ottenendo il premio di onore di filosofia nel concorso generale di tutti i collegi parigini. Nel 1833 l'Accademia di Scienze morali e politiche avendo bandito un concorso per una monografia sulla *Metafisica di Aristotele*, egli, forse per suggerimento di Poret, vi prese parte, e riuscì vincitore nel 1835, dietro

rapporto di Cousin. Dopo, egli viaggiò, fu per alcune settimane a Monaco di Baviera, ove udì le lezioni di Schelling e, ritornato in Francia, fu ricevuto come *agrégé* di filosofia. Nel 1838 ottenne il dottorato con una tesi latina su *Speusippo* ed una tesi francese sull'*Abitudine*. In pari tempo, grazie alla parentela con l'ex Ministro Mollien, frequentava i salotti più famosi della capitale, come quelli della Belgioioso e della Récamier, e si stringeva d'amicizia con i letterati più in vista del tempo, come Giulio Michelet (donde gli derivò la conoscenza di Vico, che egli cita spesso nelle sue opere) e Vittor Cousin, di entrambi i quali fu per qualche tempo *sécrétaire bénévole*.

Ma i rapporti con Cousin non tardarono prima a raffreddarsi; poi, a guastarsi del tutto.

Uomo di molto ingegno e di vasta e sicura erudizione, insuperabile *colporteur* d'idee ed entusiastico agitatore e suscitatore di correnti culturali, oratore magnifico ed organizzatore impareggiabile, non mancava a Cousin, per essere veramente filosofo, che di saper sopportare qualche volta il *tête-à-tête* col suo pensiero. Invece, non soltanto egli aveva la debolezza, ampiamente alimentata dai suoi numerosi discepoli e adulatori, di credersi un grande metafisico, ma, preso dalla fissazione di fare il caposcuola, vedeva e fulminava un *superatore* in chiunque non avesse giurato nelle sue parole e non avesse rinunciato a pensare con la propria testa. Naturalmente, egli aveva messo gli occhi su Ravaisson, del quale intendeva fare la recluta migliore del suo *reggimento*. Ma Ravaisson non era l'uomo che Cousin credeva.

Incurante della fama e del proselitismo, innamorato delle pure idee, assorbito in una silenziosa e perpetua meditazione, concentrato nella sua personalità e sdegnoso d'imporla ad altri a viva forza, ma, per questo appunto,

niente affatto disposto ad alienarla a beneficio di chicchessia, Ravaisson deluse le speranze di Cousin, sì che, senza che vi fosse mai tra loro una violenta rottura, i rapporti fra i due si tesero al punto che Cousin osteggiò le legittime ambizioni universitarie di Ravaisson, e questi, sdegnando di lottare contro l'onnipotente dittatore dell'insegnamento filosofico in Francia, presto le abbandonò del tutto. E fu danno gravissimo per la filosofia, del quale questa assai difficilmente potrà assolvere la memoria di Cousin, perchè Ravaisson era un pigro, di quelli, cioè, che pensano sempre, ma non scrivono mai, se non quando qualche circostanza esteriore ve li costringa a forza. E, certo, alla mancanza del contatto con un pubblico di discepoli e di ascoltatori si deve se egli abbia scritto così poco di filosofia pura, e se il suo pensiero sia rimasto sempre, dopo le prime opere giovanili, nel vago e nel generale. Ravaisson non si riconciliò con Cousin che qualche mese prima della morte di questo (1867).

Divenuto Ministro della Pubblica Istruzione il conte di Salvandy, questi fece di Ravaisson il suo capogabinetto, poi, nel 1839, lo nominò ispettore generale delle biblioteche, posto che egli conservò fino al 1853, nel quale anno fu nominato ispettore generale dell'insegnamento superiore. Soppressa questa carica nel 1888 per misura di bilancio, ricevette il titolo di ispettore generale onorario. Egli fu, e restò fino alla sua morte, membro del Consiglio superiore della pubblica istruzione. In occasione dell'Esposizione Universale di Parigi del 1867, ebbe dal Ministro della Pubblica Istruzione Duruy, suo antico condiscepolo al collegio Rollin, l'incarico di redigere un rapporto sulla storia della filosofia francese nel secolo XIX. Fu questa l'origine del celebre *Rapport sur la philosophie en France au XIX° siècle*, che ebbe successo grandissimo, e fece del suo autore un caposcuola.

Dopo la pubblicazione del *Rapport*, l'influenza di Cousin nei licei e nelle università andò sempre più cedendo a quella di Ravaisson.

Nel 1849 Ravaisson fu eletto membro dell'Accademia delle Iscrizioni e belle lettere al posto di Letronne.

L'ostilità di Cousin, prima, il giudizio sfavorevole che egli aveva portato di Cousin e della sua scuola nel *Rapport*, dopo, gli chiusero le porte dell'Accademia delle Scienze morali e politiche fino al 1880, nel quale anno ne fu eletto membro al posto di Peisse, il traduttore di Hamilton e di Stuart Mill.

Fu membro corrispondente delle Accademie di Caen, Bruxelles e Berlino.

Ravaisson da fanciullo mostrò grande disposizione per le arti in generale, e per la pittura in particolare: sua madre, artista di talento, lo affidò al pittore Broc, e forse anche al disegnatore Chasseriau, allievi di David, amici di casa. Ravaisson da essi apprese a dipingere e disegnare nello stile più puro. Espose qualche volta al *Salon* sotto il nome materno di Laché. I suoi disegni erano di una grazia squisita; Ingres gli diceva: « *Vous avez le charme* ». Fu appassionatissimo d'arte italiana, che studiò a fondo tra il 1835 e il 1845, subendo l'influenza di Leonardo da Vinci.

Napoleone III, che lo apprezzava assai, nel 1870 lo nominò conservatore della sezione delle antichità e sculture antiche al Museo del Louvre, dove fece scoperte fondamentali sulla *Venere di Milo* e sulla *Vittoria di Samotracia*, che egli — valentissimo modellatore — restaurò personalmente nella forma attuale. Morì il 18 maggio 1900, in Parigi.

Ravaisson ha pubblicato numerosi articoli e monografie di argomento bibliografico, archeologico e di storia dell'arte; si è molto occupato dell'insegnamento del di-

segno, di cui propose una riforma fondamentale. Una bibliografia generale delle sue opere — incompleta, per altro — è nell'articolo di Ippolito Pissard, citato più giù. Una squisita caratteristica della filosofia, della vita, del carattere di lui è nella mirabile commemorazione di Bergson, più giù citata. Facciamo seguire la bibliografia, quanto è possibile completa — più completa di quella di Pissard —, degli scritti di argomento filosofico.

1. *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, 2 voll. in 8°, Paris, Librairie de Joubert, 1837-1846. L'opera doveva essere in quattro volumi (cfr. la prefazione del II volume), ma si fermò ai primi due. Ne ho dinanzi un'edizione della Librairie philosophique Vrin (Paris), in cui il I volume, senz'anno, di pp. VII-599 in 8°, è una ristampa (avvenuta nel 1914); il 2° volume, s. a., con ristampa di copertina, è il 2° volume dell'edizione della Librairie de Joubert, 1846, pp. VI-585 in 8.°

2. *Speusippi de primis rerum principiis placita qualia fuisse videantur ex Aristotele*, Dissertatio academica, Parisiis, Didot, 1838, 8°, pp. 45.

3. *De l'habitude, Thèse*, Paris, Fournier et C., 1838, 8°, pp. 48. Ristampato nella *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1894, pp. 1-35.

4. *Philosophie contemporaine : Fragmens de philosophie par M. Hamilton*, nella *Revue des deux Mondes* del 1° novembre 1840, pp. 396-427.

5. *De la philosophie d'Aristote chez les Arabes*, nei *CR. de l'Académie des Sciences morales et politiques*, 1844, p. 9 sgg.

6. *Essai sur le Stoïcisme*, Paris, Imprimerie impériale, 1856, 4°, pp. 94.

7. *Rapport sur la philosophie en France au XIX siècle*, 8°, Paris, Bibliothèque impériale, 1868. Dalla 2ª ed. in poi, col titolo *La philosophie en France au XIX siècle* (Paris, Hachette), 8°, pp. I-283 (indice alfabetico, pp. 325-8), cui segue il

8. *Rapport sur le concours pour le prix Victor Cousin 1884* sul tema: « *Le scepticisme dans l'antiquité* », pp. 285-323 (indice alfabetico, pp. 329-30). Del *Rapport sur la philosophie en France au XIX° siècle*, si ha una traduzione tedesca di Edmond Koenig (Eisenach, 1889).

9. *Art.* nel *Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire* di F. Buisson, Paris, Hachette, 1882, I parte, I tomo.

10. *Dessin*, ibid. in I parte, I e II tomo.

11. *La philosophie de Pascal*, nella *Revue des deux Mondes* del 15 marzo 1887, pp. 399-428.

12. *Éducation*, nella *Revue Bleue* del 23 aprile 1887.

13. *Léonard de Vinci et l'enseignement du dessin*, nella *Revue Bleue* del 12 novembre 1887.

14. *Quelques mots sur le pédagogue et la pédagogie*, nei *Cr. de l'Académie des Sciences morales et politiques*, 1891, pp. 429-32.

15. *Les Mystères* nei *CR. de l'Académie des Sciences morales et politiques*, 1892, pp. 718-32.

16. *Préface* alla *Morale du coeur* di Jules Angot des Rotours, Paris, Perrin, 1893, 8°, pp. XII - 288.

17. *Métaphysique et Morale*, nella *Revue de Métaphysique et de Morale* del 1893, n. I.

18. *Rapport sur le concours pour le prix Victor Cousin 1893* sul tema: *Examen critique de la philosophie atomistique*, nei *CR. de l'Académie des Sciences Morales et Politiques*, 1894, pp. 545-58.

19. *Testament philosophique*, nella *Revue de Métaphysique et de Morale* del 1901, pp. 1-31. Sono frammenti postumi, raccolti e riordinati da Xavier Léon.

20. Discussioni e allocuzioni accademiche, brevi e numerosi rapporti di presentazione di libri offerti in omaggio all'Accademia di Scienze Morali e Politiche, ecc., nei *CR. de l'Académie des Sciences Morales et Politiques*. Cfr. *Séances et travaux de l'A. S. M. et P. - Table alphabétique et bibliographique des matières et des auteurs* dei voll. 1-130 e 131-54 (Paris, Picard, 1889 e 1901), sotto la voce *Ravaisson*.

Fra gli studii più importanti su Ravaisson citiamo quelli di CHARLES RENOUVIER (*Année philosophique*, 1868); CHARLES SECRÉTAN (*Bibliothèque Universelle et Revue Suisse*, 1868); LÉON BOSSU (*Galerie de Métaphysiciens contemporains*, I série, Louvain, 1872); GABRIEL SÉAILLES (*Critique philosophique*, 1878); LIONEL DAURIAC (*Critique philosophique*, 1885); ÉMILE BOUTROUX (*Revue de Métaphysique et de Morale*, 1900; tradotto nel volume *La natura e lo spirito*, Lanciano, Carabba, 1909); LEGER (*Académie des Inscriptions et belles lettres*, 14 giugno 1901); HENRI BERGSON (*Académie des Sciences morales et politiques*, 20 e 27 febbraio 1904); CHARLES WADDINGTON (ibidem, 5 marzo 1904); ADOLFO

LEVI (*L'indeterminismo nella filosofia francese contemporanea,* Firenze, Seeber, 1904, pp. 24-31, 219 sgg.); HYPPOLITE PISSARD (*Leonardo*, 1905); RENÉ BERTHELOT (*Évolutionnisme et Platonisme,* Paris, Alcan, 1908, seconda parte; *Un romantisme utilitaire, Le pragmatisme chez Bergson,* Paris, Alcan, 1913, pagine 83-111 e *passim*). In generale, in tutte le opere che abbiano ad oggetto la storia della filosofia contemporanea, specialmente francese, si fa menzione di Ravaisson.

Può avere interesse ricordare che citazioni dell'*Essai sur la Métaphysique d'Aristote* ricorrono nell'*Aristotele esposto ed esaminato* di Antonio Rosmini (Torino, 1858) e nell'*Einleitung in die Philosophie der Mythologie* di F. W. Schelling (SW, II Abt., I vol.), dove le profonde e sottili lezioni XIV-XX consacrate ad Aristotele risentono molto dell'influenza dell'esposizione di Ravaisson.

Adriano Tilgher.

INDICE